AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
FILOSOFÍA

Henry E. Allison

El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa



ANTHROPOS
EDITORIAL DEL HOMBRE

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

EL IDEALISMO TRASCENDENTAL DE KANT

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS

FILOSOFÍA

Colección dirigida por Jaume Mascaró

40

Henry E. Allison

EL IDEALISMO TRASCENDENTAL DE KANT: UNA INTERPRETACIÓN Y DEFENSA

Prólogo y traducción de
Dulce María Granja Castro

ANTHROPOS
EDITORIAL DEL HOMBRE

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA

El idealismo trascendental de Kant : una interpretación
y defensa / Henry E. Allison ; prólogo y traducción de Dulce
María Granja Castro. — Barcelona : Anthropos ; México :
Universidad Autónoma Metropolitana — Iztapalapa, 1992. —
525 p. ; 20 cm. — (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 40)
Ed. orig.: Kant's Transcendental Idealism : An Interpretation
and Defense. — New Haven ; Londres : Yale University, 1983. —
Bibliografía p. 501-512. Índices
ISBN 84-7658-341-9

1. Kant, Immanuel - Crítica e interpretación 2. Idealismo I. Granja
Castro, Dulce María II. Universidad Autónoma Metropolitana -
Iztapalapa (México) III. Título IV. Colección
1Kant, Immanuel

Título original: *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense* (New Haven / Londres, Yale University, 1983)

Primera edición en Editorial Anthropos: abril 1992

Edita: Editorial Anthropos. Promat, S. Coop. Ltda.
Vía Augusta, 64. 08006 Barcelona
En coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana.
Centro de Documentación Kantiana, Iztapalapa, México
ISBN: 84-7658-341-9
Depósito legal: B. 9.646-1992
Fotocomposición: Seted, S.C.L. Sant Cugat del Vallès
Impresión: Novagràfik. Puigcerdà, 127. Barcelona

Impreso en España - *Printed in Spain*

PRÓLOGO

El propósito de este libro es hacer una interpretación y, en la medida de lo posible, una defensa del idealismo trascendental de Kant. Para Allison, dicho idealismo es inseparable de los puntos de vista que el filósofo de Königsberg sostuvo acerca de la naturaleza, condiciones y límites del conocimiento humano. Se trata de un estudio que abarca la filosofía teórica de Kant, centrándose en el tema del idealismo trascendental, y que enfatiza la conexión con sus tesis sustantivas. Este es uno de los rasgos que distingue a este libro de otros tratados sobre Kant.

Elaborada durante quince años de cuidadosos análisis de los aspectos significativos del tema, esta obra representa el tratamiento más completo que se ha hecho de la *Crítica de la razón pura* en la filosofía anglosajona hasta el presente. La fuerza del libro de Allison reside en parte en su crítica firme y ajustada, y en parte en la forma en que escoge ciertos problemas particulares y trata de penetrarlos con escrupuloso cuidado y profundidad. En este sentido, su pensamiento es fiel heredero y continuador de la inteligencia analítica anglosajona. Además, su obra guarda un riguroso respeto por las distinciones expresadas o implicadas por el texto. La claridad, consecuencia y detenida atención, emblemáticas de la filosofía analítica, están presentes en el trabajo de Allison, y proporcionan el complemento necesario de la urdimbre de brillantes intuiciones kantianas en torno al conocimiento, la experiencia y el ser. En efecto, estas elevadas intuiciones a menudo se han defen-

dido en un tono y con unos instrumentos verbales y conceptuales inadecuados, y, en consecuencia, han caído en posesión de posturas intrincadas, oscuras y mutuamente conflictivas.

El libro está dividido en cuatro grandes partes. En la primera de ellas se examina la naturaleza del idealismo trascendental; se aclara qué es lo que hace que la filosofía de Kant sea trascendental y qué es lo que esto significa. Allison señala el error básico de la interpretación convencional de este idealismo, la cual, al desatender ex profeso totalmente su dimensión trascendental, hace que este sea visto como una mezcla incoherente de fenomenismo y escepticismo. Allison trata de corregir este error enfocando explícitamente el sentido trascendental del pensamiento kantiano e introduciendo la noción de *condición epistémica*, a fin de esclarecer las tesis en torno a la idealidad trascendental de los objetos de la experiencia humana. Asimismo, expone cómo estas condiciones a priori propias del conocimiento humano, que determinan lo que puede ser objetivo para la mente humana, son la contribución distintiva de la filosofía *crítica* o trascendental, y constituyen los principios *revolucionarios* de la inversión «copernicana».

Allison examina detenidamente la noción de condición epistémica como clave para una interpretación adecuada del idealismo trascendental. Condiciones epistémicas son las condiciones necesarias y universales que reflejan la estructura del aparato cognitivo humano y por las cuales únicamente la mente humana puede representarse algo como objeto en general. Afirmar esto no equivale a ratificar la concepción kantiana acerca de las condiciones a priori del conocimiento. Empero, sí deja en claro que difícilmente tiene sentido acusar a Kant de escéptico por negar la posibilidad del conocimiento de las cosas con independencia de dichas condiciones. En este aspecto, el libro de Allison es una reconstrucción de la *KrV* que atiende a las críticas y confusiones procedentes, sobre todo, de la interpretación convencional del idealismo trascendental; en ese sentido, esta obra representa una superación de dicha versión convencional del idealismo kantiano. A la luz de la dimensión trascendental y de la concepción de condición epistémica, Allison traza claramente la distinción entre fenómeno y cosa en sí, y explica el sentido de la tesis kantiana según la cual los objetos «se rigen por nuestro conocimiento».

La sensibilidad de Allison para el texto de Kant y para otros comentaristas es profunda y esclarecedora. En su libro no solo desarrolla un vasto manejo de todos los textos kantianos, estableciendo sus conexiones internas, sino que además complementa su análisis con la literatura contemporánea más sobresaliente. De

esta manera, aborda la cuestión de la distinción entre el idealismo trascendental y toda otra filosofía no crítica como forma de realismo trascendental. La función de esta parte de la obra es fundamentalmente exegética, y su tarea es la de desarrollar más ampliamente la interpretación que aquí se propone del idealismo trascendental mediante un proceso indirecto de contraste entre dicho idealismo y el realismo trascendental. El objetivo es aclarar la conexión entre el idealismo trascendental y la noción de condición epistémica. Esto permitirá reconocer la naturaleza no fenomenista y no psicologista del idealismo trascendental.

En el último capítulo de esta primera parte de la obra se trata el problema de la «Antinomia de la razón pura». Allison hace ver que las contradicciones en las que cae inevitablemente la razón descansan sobre supuestos del realismo trascendental, y argumenta que servirán como refutación de dicho realismo y como prueba indirecta de la interpretación que aquí se sugiere del idealismo trascendental.

Pero, si bien se explica pormenorizadamente lo inadmisible de la interpretación empírica convencional del idealismo trascendental, es necesario hacer un examen detallado de los argumentos que Kant ofrece en la «Estética trascendental» y «Analítica trascendental» en torno a las condiciones sensibles e intelectuales del conocimiento humano. La realización de esta tarea se asigna a la segunda parte de la obra.

Allison se propone dilucidar los problemas que Kant se planteó y los argumentos con los que pretendió darles respuesta. Desde esta perspectiva nos presenta una interpretación original del idealismo trascendental, apegada y fiel, pero no por eso carente de crítica, que destaca sus grandes logros y sus genuinas dificultades. Antes de comenzar la exposición de los argumentos que Kant ofrece a favor del carácter trascendental de las condiciones epistémicas, Allison examina la explicación que presenta acerca de la naturaleza discursiva de la cognición humana y de la teoría del juicio subyacente. Asimismo, se clarifica la relación entre la teoría kantiana del juicio y su distinción tanto de los juicios analíticos como de su concepción de los juicios sintéticos a priori.

En el capítulo que Allison dedica al examen de las condiciones sensibles del conocimiento humano, sostiene que el argumento que Kant esgrime en la «Estética trascendental» a fin de probar que espacio y tiempo son representaciones a priori e intuitivas, no descansa, como generalmente se supone, sobre la concepción de la geometría euclídea como ciencia sintética a priori del espacio. En oposición a esta interpretación prevaleciente, Allison

hace ver que el genuino argumento kantiano a favor de la idealidad de espacio y tiempo se apoya sobre el resultado del análisis de las representaciones de espacio y tiempo en las «Exposiciones metafísicas», y consta de dos partes. La primera demuestra que el contenido de estas representaciones debe ser las formas de la sensibilidad humana, i. e., el producto de nuestro modo peculiar de representar. La segunda expone las implicaciones ontológicas de este resultado: como productos de nuestra manera peculiar de representar los datos dados a la mente en la intuición, las propiedades espaciales y temporales no pueden asignarse significativamente a las cosas en sí. Y esto equivale a demostrar que espacio y tiempo son trascendentalmente ideales. Así pues, la tesis de la idealidad de espacio y tiempo es realmente una consecuencia de la afirmación kantiana de que espacio y tiempo son condiciones epistémicas. Se sostiene, además, que este argumento merece una consideración cuidadosa, especialmente si se toma en cuenta la posibilidad de solución que ofrece ante la disyuntiva de las teorías de Leibniz y Newton y sus variantes. Para Allison, tanto el argumento de la geometría como el de la «paradoja de las contrapartes incongruentes» se derivan del argumento primario de la representación de espacio. Por consiguiente, el rechazo (o, cuando menos, la radical modificación) de los puntos de vista de Kant respecto de la geometría no implica el rechazo de la doctrina de la idealidad del espacio, pues el argumento en que se funda tal doctrina es independiente de toda suposición referente a la naturaleza de la geometría.

El último capítulo de esta segunda parte de la obra está dedicado al examen de las condiciones intelectuales del conocimiento humano. Allison hace una exposición clara, inteligente y profundamente informada de uno de los temas más controvertidos de la *KrV*: la «Deducción metafísica» de los conceptos puros del entendimiento. Allison sostiene que el dato del que parte la «Deducción metafísica» no son los conceptos puros, sino las formas del juicio derivadas de la lógica general. El argumento, más que partir de dichos conceptos, lleva a ellos. Su punto de partida genuino, aunque implícito, es la tesis de que debe presuponerse un conjunto de conceptos puros como condiciones necesarias del juicio. Tales conceptos puros pueden considerarse como las condiciones intelectuales del conocimiento humano. En la primera parte del capítulo se desarrolla esta tesis, y en la segunda se regresa a la consideración del argumento explícito de la «Deducción metafísica». Se aborda, además, el problema crucial de la correlación entre concepto puro y forma del juicio, i. e., la conexión entre juicio y

conceptualización. Es precisamente en este punto donde puede patentizarse la estructura del argumento genuino de la «Deducción metafísica». Asimismo, se pone de relieve un aspecto importante de la teoría kantiana del juicio, a saber, que todo juicio expresa el pensamiento de la validez objetiva de la síntesis. Allison hace ver que Kant no logra establecer exitosamente la correlación entre todos los casos de funciones lógicas y sus correspondientes conceptos puros. Señala, además, las dificultades de la controvertida afirmación kantiana acerca del carácter exhaustivo y sistemático de su lista de las categorías. Estas dificultades del pensamiento kantiano son reales, y Allison no pretende minimizarlas. Sin embargo, no anulan el logro positivo de su análisis del juicio, a saber, el haber mostrado que la actividad judicativa presupone un conjunto de conceptos a priori que poseen un estatus categorial. Esto significa que tales conceptos se derivan de la naturaleza misma del entendimiento y que no tienen en sí mismos referencia a la pluralidad espaciotemporal de la experiencia humana. En otras palabras, el análisis del juicio no implica la realidad objetiva o empírica de los conceptos puros. En consecuencia, de la premisa que afirma que un concepto funciona como condición de un juicio de cierta forma lógica no podemos pasar directamente a la conclusión de que ese concepto posee alguna aplicación a los datos de la experiencia humana. Por eso es necesaria una «Deducción trascendental». En la siguiente parte de la obra, este tema será uno de los principales. En conclusión, teniendo en cuenta el objetivo completo de la «Analítica trascendental», el logro de la «Deducción metafísica» puede considerarse como un primer paso necesario pero insuficiente.

En la tercera parte del estudio se examinan los temas más importantes y difíciles de la *KrV*: la «Deducción trascendental de las categorías», la doctrina del «Esquematismo trascendental», y la primera y segunda «Analogías». El libro de Allison se destaca, especialmente en esta parte, como una de las más importantes contribuciones al estudio y comprensión de la filosofía teórica de Kant. Por sus niveles expositivo, interpretativo, analítico y crítico de los temas tratados, constituye un trabajo ejemplar sobre el idealismo trascendental.

Esta parte del estudio se inicia con la polémica de las dificultades exegéticas en torno a la estructura del argumento de la «Deducción trascendental»; Allison sostiene que las dos partes en que está dividido el argumento deben considerarse como dos pasos de una prueba única. Trata de mostrar que las dos partes de la «Deducción» contienen dos tesis distintas en torno a las categorías y

que operan con dos distintas concepciones de objeto. Según la interpretación propuesta, la primera parte de la «Deducción» se ocupa de la validez objetiva de las categorías, en tanto que la segunda parte se ocupa de su realidad objetiva. La primera debe explicarse en términos del papel que las categorías desempeñan en el juicio como condiciones necesarias para la representación de objetos. La segunda, en cambio, debe explicarse en términos de la referencia o aplicación de estas a los objetos reales que nos son dados en la intuición. Esto significa que el argumento de la «Deducción» debe mostrar la conexión entre las categorías y las condiciones o formas de la sensibilidad humana, i. e., entre las condiciones intelectuales y las sensibles del conocimiento humano. Allison sostiene que a esta distinción entre validez y realidad objetivas de las categorías corresponden, respectivamente, las concepciones de objeto en sentido lógico o judicativo (*Objekt*) y objeto en sentido «real» (*Gegenstand*). Allison analiza la primera parte de la «Deducción» y considera que Kant logra establecer la necesidad de las categorías respecto de los objetos en sentido lógico. Pasa después a analizar el contraste entre unidad objetiva y subjetiva de la conciencia; sostiene que es posible dar a esta distinción un sentido legítimo compatible con la explicación kantiana de la objetividad y diferente de la distinción entre juicios de percepción y juicios de experiencia expuesta en los *Prolegómenos*. Finalmente, examina la segunda parte del argumento de la «Deducción» y demuestra que esta es parcialmente exitosa. «El problema es que el esfuerzo kantiano por conectar las categorías con la experiencia humana parece estar motivado por dos distintos intereses. Uno es mostrar que las categorías se aplican necesariamente a los datos sensibles de la intuición humana, lo cual es tanto como establecer su realidad objetiva. El otro es mostrar que, de alguna manera, las categorías hacen posible la experiencia, entendida esta como un conocimiento empírico de objetos y como un orden objetivo distinto de las percepciones y su orden subjetivo. Sostengo que, aun en la más favorable de las interpretaciones, no puede considerarse que la "Deducción trascendental" ha cumplido con esta última tarea.»[1]

En suma, la primera parte del argumento proporciona un comienzo adecuado para establecer la conexión entre la unidad de la conciencia y la representación de un objeto en sentido lógico o judicativo y trazar el fundamento para la siguiente conexión entre la unidad de la conciencia y las categorías como conceptos de

1. Véase p 223

objetos en general. Pero incluso pensando que la segunda parte del argumento no es totalmente exitosa, no puede considerarse que este sea un fracaso completo. En efecto, puede hacerse una demostración de la tesis que establece la realidad objetiva de las categorías. Por consiguiente, sí se alcanza una de las metas propuestas por Kant. Así pues, el que el argumento no logre su segundo y más ambicioso propósito no justifica su total repudio. Allison sostiene que el problema no radica en el argumento mismo de la «Deducción», sino más bien en haber asignado a ella una tarea que propiamente debe asignarse a la «Analítica trascendental» considerada en su totalidad. Exponer esto detalladamente será la tarea de los tres siguientes capítulos: el «Esquematismo» y las dos primeras «Analogías».

El capítulo dedicado al «Esquematismo» tiene como principal finalidad explicar qué se entiende por *esquema trascendental* y cuál es la función que este desempeña en el argumento general de la «Analítica trascendental». El capítulo está dividido en cuatro apartados. En el primero, Allison aborda las cuestiones de la función del esquema y de por qué Kant describe el problema del esquematismo de los conceptos puros en términos de subsunción. En el segundo, se examinan las diferentes caracterizaciones del esquema trascendental a lo largo del *Corpus kantiano*. La tercera parte del capítulo trata la naturaleza y justificación de la tesis según la cual un esquema particular pertenece a una categoría dada, y se sostiene que tal tesis constituye una clase especial de los juicios sintéticos a priori, a saber, los «juicios de esquema». La última parte trata de la conexión entre «Esquemas» y «Principios» y afirma que la interpretación de los esquemas como intuiciones puras determinadas proporciona la clave para la comprensión de la naturaleza sintética a priori de los «Principios». Por esto la doctrina del esquematismo es el verdadero inicio de una explicación del conocimiento sintético a priori y de una «metafísica de la experiencia» que descanse sobre la posibilidad de especificar los «análogos» temporales de las reglas categoriales proporcionadas por los conceptos puros.

En el capítulo dedicado a la «Primera analogía», se analiza el problema inicial con el que se enfrenta cualquiera de sus interpretaciones, i. e., determinar qué es exactamente lo que el argumento pretende probar. Desafortunadamente, esto no es un asunto tan simple como se supondría a primera vista. En tanto que Kant vincula directamente la «Primera analogía» con el problema de la duración determinada, parecería que la meta del argumento es probar que la presencia de algo permanente en la experiencia

es condición necesaria para la posibilidad de «medir el tiempo». Sin embargo, Allison sostiene que la «Primera analogía» se ocupa de las condiciones necesarias de toda determinación de tiempo y no solo de las condiciones de posibilidad de las mediciones de tiempo. Según esto, lo que Kant debe demostrar es que solo una cosa verdaderamente permanente puede proporcionar la condición requerida para la unificación de todos los fenómenos en un solo tiempo y, por lo tanto, en una sola experiencia. Esta permanencia debe ser absoluta y no meramente relativa. Pero la situación se complica aún más porque Kant combina esta tesis general, referente a la necesidad de lo permanente como condición necesaria de toda determinación de tiempo, con la tesis referente al cambio, según la cual todo «cambio» (*Wechsel*) entre fenómenos debe ser concebido y experimentado como una alteración (*Veränderung*) de una sustancia que perdura. Por último, en la segunda edición Kant afirma que la cantidad de sustancia permanece constante en el universo. A causa de esta declaración muchos intérpretes y críticos han supuesto que Kant está comprometido en la *KrV* con el inútil proyecto de proporcionar una comprobación trascendental del principio de conservación de la materia. Esta es la temática general del capítulo. La estrategia que Allison desarrolla consiste en analizar cada uno de los pasos del argumento según la segunda edición y complementarlos adecuadamente con otros materiales a fin de mostrar que el paso de la permanencia relativa a la absoluta es un paso legítimo y que la tesis expuesta en la *KrV* en torno a la permanencia de la cantidad de sustancia debe distinguirse claramente del principio de conservación de la materia tratado en la *Fundamentación metafísica de la ciencia natural*. Finalmente, se examina el problema de la coherencia de la concepción kantiana de sustancia.

El último capítulo de la tercera parte de la obra trata de la «Segunda analogía». Para Allison, el argumento de dicha «Analogía» es la culminación de la «Analítica trascendental». A los ojos del mismo Kant y de muchos de sus comentaristas y críticos, la totalidad del proyecto de establecer una «metafísica de la experiencia» se mantiene en pie o se derrumba dependiendo del éxito o fracaso de este argumento. Pero, una vez más, Kant formula el principio de esta «Analogía» de diversa manera en las dos ediciones. Allison hace ver que el blanco de ataque de la «Segunda analogía» es más bien el rechazo humeano del principio general de causalidad, el llamado principio de *todo-evento-alguna-causa*, y no el rechazo del principio según el cual causas similares producen efectos similares, el llamado principio de *misma-causa-mismo-*

efecto. El principal interés de este capítulo es analizar y evaluar el argumento en el que se apoya el primer principio y trazar la conexión entre este argumento y el idealismo trascendental. El capítulo se divide en tres secciones. Primeramente se abordan las consideraciones generales que Kant hace respecto de las condiciones de representación de un orden temporal objetivo; esto sirve de introducción al argumento y le proporciona un «marco trascendental» que nos permitirá ver que el argumento kantiano es inseparable de su idealismo. En segundo lugar, se analiza el argumento en que se apoya el principio *todo-evento-alguna-causa*. Finalmente, se considera la naturaleza y alcance preciso de la tesis de Kant y se analiza una de las más importantes objeciones que se han levantado contra ella: el cargo de *non sequitur* presentado por Lovejoy-Strawson.

En la última parte del libro, Allison aborda los problemas de lo fenoménico, lo nouménico y el Yo. Hace ver que las condiciones trascendentales del conocimiento y la experiencia son también condiciones del autoconocimiento y de la experiencia «interna». Asimismo, examina el problema de la libertad práctica.

El libro aúna claridad y rigor. Con una perspectiva amplia, Allison hace accesible, sin pérdida de su profundidad, el sentido fundamental del idealismo trascendental, y se vale de él para plantear problemas filosóficos actuales y significativos. Expone magistralmente los contenidos de la filosofía crítica, caracteriza pormenorizadamente el proyecto global del idealismo kantiano y nos da una visión completa de él. Trata las aportaciones de Kant y las conecta con el pensamiento contemporáneo. Este estudio es una prueba contundente de que la obra de Kant está muy lejos de ser un anacronismo o una vetusta doctrina destinada a ocupar un sitio honorable entre los clásicos olvidados del museo de historia de la filosofía. La presencia de Kant se deja sentir insoslayablemente en el debate filosófico contemporáneo y es punto de referencia inevitable en los planteamientos filosóficos actuales. Su filosofía pertenece al privilegiado grupo de las filosofías siempre vivas. Allison nos presenta los argumentos kantianos con todo su vigor, sin ignorar por ello las oscuridades del texto o las dificultades presentes en cada uno de sus pasos; señala agudamente las dificultades reales y no pretende atenuarlas. De hecho, Allison destaca en su trabajo muchos graves problemas que generalmente no se advierten en la literatura secundaria. Por esto mismo, y para efectos de la argumentación, distingue las genuinas dificultades de las que son ficticias y que se originan por la falta de comprensión del carácter trascendental del idealismo kantiano. Allison hace ver que

estas pseudo-dificultades son las que generalmente aducen los detractores en la versión convencional y el tipo prevaleciente de crítica que se hace contra Kant.

La última parte de la obra se inicia con un capítulo dedicado a la cosa en sí y el problema de la afección. Basándose en el examen del idealismo trascendental presentado en la primera parte del estudio, Allison muestra que hablar de cosas consideradas como son en sí, incluyendo la afirmación de que tales cosas nos afectan, no transgrede la doctrina de la incognoscibilidad de las cosas en sí. El capítulo se desarrolla en tres partes. La primera trata el problema general de encontrar una justificación para referirse, en un contexto trascendental, a las cosas como son en sí. La segunda parte establece las relaciones entre el concepto de cosa en sí y otros conceptos distintos asociados con él. La última parte trata de proporcionar una solución al problema de la afección sugiriendo el sentido en el cual Kant sostiene consistentemente que las cosas en sí nos afectan. La interpretación que Allison presenta de las tesis kantianas en torno a estos temas hace ver que estas no implican un relato metafísico acerca del modo como la mente o un Yo nouménico es afectado por un objeto trascendental. Estas tesis simplemente estipulan cómo debe ser concebido un objeto afectante en una explicación trascendental de la afección exigida por la teoría kantiana de la sensibilidad. Por otra parte, la función que en este contexto trascendental desempeñan las categorías es una función puramente lógica que no implica ningún supuesto respecto de la realidad objetiva de un reino de entidades empíricamente inaccesible.

En el siguiente capítulo, Allison examina la especialmente oscura y difícil doctrina kantiana del autoconocimiento. Para Allison, la razón de esta oscuridad y dificultad se encuentra en que dicha doctrina está enraizada en la teoría kantiana del sentido interno, la cual es fragmentaria e insatisfactoria. Mucho de lo que se consideraría de interés primordial en una exposición del autoconocimiento —e. g., cuestiones referentes a las intenciones, disposiciones, deseos, creencias, etc.— ni siquiera es tratado levemente en los análisis kantianos oficiales. Lo único que se aborda es el intento de mostrar que el autoconocimiento está sujeto a las mismas condiciones trascendentales que rigen para el conocimiento de los objetos distintos del Yo. Posteriormente, se analiza la tesis kantiana del tiempo como forma del sentido interno y se pasa a la determinación de la naturaleza del objeto del sentido interno y de la experiencia interna. Finalmente, se analiza el argumento kantiano a favor de la fenomeneidad de dicho objeto. Entre las conclu-

siones, se destaca la del problema de *cómo* se aplican las categorías y los Principios a la experiencia interna.

Después de haber esbozado la doctrina kantiana del sentido interno como uno de los ingredientes del punto de vista de Kant respecto del autoconocimiento, Allison examina a continuación el otro ingrediente, i. e., la doctrina de la apercepción.

A diferencia de la interpretación oficial, según la cual el objeto del sentido interno es el Yo fenoménico, Allison sostiene que este objeto es descrito más adecuadamente como la sucesión de representaciones tal como ocurren en la conciencia. La conciencia de esta sucesión requiere de un acto reflexivo (atención) por medio del cual estas representaciones se constituyen en «objetos subjetivos». Solo mediante este acto podemos tener conocimiento empírico de los contenidos de nuestra propia mente y experimentamos nuestra propia vida mental como una serie de eventos condicionados en el mundo fenoménico. En cambio, la apercepción produce conciencia, pero no experiencia, de la actividad de pensar. Esta apercepción implica una conciencia real de su acto unificante. De este modo, la unidad de la apercepción es algo más que una condición meramente formal o trascendental de la experiencia, es «algo real», i. e., un modo real de autoconciencia. Así pues, el problema es explicar cómo es posible tal conciencia y cómo está vinculada con la conciencia de existencia.

Por otra parte, se debe determinar hasta qué punto esta explicación de la apercepción es compatible con el proyecto de aplicar la distinción trascendental al Yo. Estas son las principales temáticas de este capítulo, que consta de cuatro secciones. En la primera de ellas, Allison analiza la doctrina kantiana de la apercepción como conciencia no experimental de la actividad de pensar, e intenta formular una distinción viable entre apercepción empírica y trascendental. La segunda parte trata de la supuesta conexión entre apercepción y conciencia de existencia. La tercera considera las principales características de la crítica que Kant hace en los «Paralogismos» a la «psicología racional», por su uso erróneo de la concepción de apercepción. Finalmente se tratan algunas de las dificultades que se presentan al intentar correlacionar la distinción entre sentido interno y apercepción con la distinción entre fenómeno y nóumeno.

La refutación kantiana del idealismo cartesiano es un aspecto esencial de la explicación general del autoconocimiento. Allison se aparta de la interpretación convencional que sostiene que la «Refutación» es un apéndice de la «Deducción trascendental» y que forma con ella un único argumento trascendental. En cambio,

Allison sostiene que la «Refutación» al idealismo forma parte integral de la crítica kantiana al subjetivismo cartesiano, y que, como tal, guarda estrecha relación con lo tratado en el capítulo anterior. El presente capítulo se divide en tres secciones. La primera presenta las consideraciones generales en favor de la interpretación que aquí se propone del argumento con el cual Kant pretende refutar el idealismo cartesiano. La segunda analiza el argumento en sí. La tercera expone una posible contrarréplica escéptica no consignada explícitamente en el argumento de Kant, y se hace ver que tal réplica no invalida ni el argumento kantiano ni su explicación del autoconocimiento.

En el último capítulo de la obra, Allison examina el problema de la conexión entre cosmología y autonomía en la *KrV*. Sostiene que en la «Primera crítica» se encuentran los principios generales de una teoría del obrar humano (libertad práctica) que no se apoya en ninguna apelación a hechos específicamente «morales» y que constituye un ingrediente esencial para la totalidad del tratamiento kantiano del autoconocimiento. «Somos conscientes de nosotros mismos no solo como sujetos epistémicos poseedores de representaciones, sino que también somos conscientes de nosotros mismos como agentes, capaces de resistir inclinaciones y de elegir entre cursos de acción alternativos. Kant debe, por tanto, elucidar esta conciencia. Sostengo que la explicación de la libertad práctica en la *KrV* está designada precisamente para hacer esta elucidación.»[2] Allison divide el capítulo en cuatro secciones. En la primera trata el argumento de la «Tercera antinomia» y su conexión con el problema de la libertad humana. En la segunda sección hace ver cómo, a pesar de las numerosas interpretaciones que sostienen lo contrario, Kant tiene la misma concepción de libertad tanto en la «Dialéctica» como en el «Canon». La tercera analiza esta concepción de libertad en conexión con el idealismo trascendental. Finalmente, se trata la controvertida tesis kantiana según la cual la predecibilidad de las acciones sobre la base de las leyes causales es compatible con la imputación de esas mismas acciones a los agentes como productos de la libertad práctica. Entre las conclusiones más importantes de este capítulo destaca el que esta teoría de la libertad es la adecuada para una filosofía «crítica» que no apela a hechos específicamente morales como lo sería el principio de autonomía.

Hemos dado noticia de los argumentos y fines más sobresalientes de la obra. Nos resta presentar al lector de habla española

---

2. Véase p 470.

algunos rasgos de la eminente figura filosófica del autor. El doctor Henry E. Allison es Catedrático de la Universidad de California, San Diego, desde 1973, y Profesor Visitante de la Universidad de Princeton. Es miembro de la junta consultiva de la North American Kant Society, de *Kant-Studien*, de *The Monist. Philosophical Archives*, y de la edición de la Universidad de Cambridge de las *Obras* de Immanuel Kant traducidas al inglés. Es editor del vol. III de *Kant's Theoretical Philosophy after 1781*. En diversas ocasiones le han sido conferidas las becas de la Fundación Guggenheim y de la Fundación Nacional para las Humanidades. Entre sus libros destacan: *Lessing and the Enlightenment* (University of Michigan Press, 1966); *The Kant-Eberhard Controversy* (Johns Hopkins University Press, 1973); *Benedict de Spinoza* (Yale University Press, 1987), y *Kant's Theory of Freedom* (Cambridge University Press, 1990). Entre sus numerosos artículos en revistas especializadas cabe mencionar: «Kant's Concept of the Transcendental Objekt», *Kant-Studien* (1968); «Faith and Falsifiability», *The Review of Metaphysics* (1969); «Transcendental Idealism and Descriptive Metaphysics», *Kant-Studien* (1969); «Kant's Transcendental Humanism», *The Monist* (1971); «Kant's Non-Sequitur?», *Kant-Studien* (1971); «Kant's Critique of Berkeley», *Journal of the History of Philosophy* (1973); «The Non-Spatiality of Things in Themselves in Kant», *Journal of the History of Philosophy* (1976); «Kant's Refutation of Realism», *Dialectica* (1976); «Practical and Transcendental Freedom in the Critique of Pure Reason», *Kant-Studien* (1982); «Incongruity and Ideality», *Topoi* (1984); «The Concept of Freedom in Kant's "Semi-Critical" Ethics», *Archiv für Geschichte der Philosophie* (1986); «Kant's Refutation of Materialism», *The Monist* (1989).

Para concluir, deseo expresar mi agradecimiento a la doctora María Pía Lara, jefa del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana, por el valioso apoyo brindado en la fundación del Centro de Documentación Kantiana y en la traducción y publicación de este libro, las cuales dedico a la memoria de doña Josefina Castro de Granja.

DULCE MARÍA GRANJA CASTRO

Universidad Autónoma Metropolitana
México, 1991

INTRODUCCIÓN A LA VERSIÓN ESPAÑOLA

Siguiendo la sugerencia de la doctora Granja Castro, a quien estoy profundamente agradecido por haber emprendido la laboriosa tarea de traducir el presente trabajo, deseo aprovechar esta oportunidad para comunicar algunas de las razones que originalmente me llevaron a escribir EL IDEALISMO TRASCENDENTAL DE KANT. Las raíces del proyecto se remontan a un seminario de posgrado sobre la *Crítica de la razón pura* dirigido por el profesor Aron Gurwitsch, al cual asistí durante 1960 y 1961 en la New School for Social Research. Durante el curso de ese seminario y en mi subsecuente trabajo bajo su dirección, el profesor Gurwitsch no solo me introdujo en un serio estudio de Kant, sino que además me proporcionó un modelo del planteamiento filosófico y del enfoque de investigación de los textos clásicos. A pesar de las importantes diferencias en interpretación y orientación, he tratado de emular ese modelo en mi propio trabajo. Esa es la razón por la cual el libro, que surgió finalmente después de veintidós años, está dedicado a su memoria.

Pero, si bien Aron Gurwitsch fue quien dio la primera dirección a mi estudio de Kant, lo que determinó principalmente el modelo eventual y muchos de los intereses de EL IDEALISMO TRASCENDENTAL DE KANT fue mi encuentro con la interpretación y las críticas analíticas de Kant de los años sesenta. Después de que durante varios años estuvo relativamente desatendida en la comunidad filosófica angloamericana, debido sobre todo al predominio,

primeramente, del positivismo lógico y, posteriormente, de la filosofía del lenguaje, en 1966 las publicaciones de los libros de P.F. Strawson, *Los límites del sentido*, y de Jonathan Bennett, *La analítica de Kant*, dieron lugar a que resurgiera el interés por la filosofía teórica de Kant. Estas dos obras difieren considerablemente en estilo y contenido, pero ambas comparten la misma apreciación acerca de lo que debe ser llamado elementos *analíticos* de la *Crítica*, así como la tendencia a desechar, virtualmente en su totalidad, todo aquello que guarde relación con lo que Strawson llama la «metafísica del idealismo trascendental».

A pesar de que aprendí mucho de aquellos dos trabajos, especialmente del de Strawson, y de aquel otro de Bennett que fue secuela del primero, *La dialéctica de Kant* (1974), pronto llegué a convencerme de que mucho de lo que ellos descartaban era filosóficamente importante y que, en muchos casos, sus críticas se basaban en serias incomprensiones de los puntos de vista de Kant. Esto es verdad especialmente para su comprensión del idealismo trascendental al cual ellos, junto con la gran mayoría de los críticos angloamericanos de Kant, consideran esencialmente como una forma de fenomenismo (muy semejante al de Berkeley) combinado, de una manera inexplicable, con un conjunto de tesis oscuras y aparentemente «no criticadas» acerca de un mundo nouménico subyacente. De acuerdo con esta interpretación del idealismo trascendental, era para ellos relativamente fácil sostener que gran parte del genuino logro filosófico de Kant, por ejemplo, el «argumento trascendental» central que vincula la autoconciencia con la experiencia de un mundo público objetivo, es totalmente independiente de dicho idealismo.

En oposición a este enfoque, que recientemente ha encontrado una expresión importante en el trabajo de Paul Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge* (1987), he tratado de argumentar que el idealismo trascendental, interpretado apropiadamente, es en sí mismo inseparable del método «crítico». En suma, este es un idealismo metodológico, y, como tal, es radicalmente distinto del fenomenismo, en cualquiera de sus formas habituales, así como de cualquier metafísica nouménica que, en términos de Strawson, trasciende los «límites del sentido». Provisto con esta concepción del idealismo, la cual a menudo es caracterizada como perspectiva de un «doble aspecto» y no de un «doble mundo», encontré que podía desarrollar una interpretación, mucho más apegada y bien avenida de lo que usualmente se piensa que es posible, de concepciones controvertidas tales como *síntesis trascendental, cosa en sí* y *afección*, y que incluso podía comprender el sentido que tienen los

argumentos, generalmente ridiculizados, que se esgrimen a favor del idealismo en la «Estética trascendental» y en la «Antinomia de la razón pura». Así pues, como el título lo señala, mi interpretación del idealismo trascendental es, al mismo tiempo, una defensa. Sin embargo, esto no significa que mi enfoque sea carente de crítica. Mi defensa es una defensa limitada, pues considero que persisten muchas oscuridades y dificultades aun en la más favorable de las interpretaciones. Sin embargo, he tratado de mostrar que la importancia filosófica permanente de la *Crítica de la razón pura* es mucho más grande y profunda de la que le han otorgado numerosas interpretaciones contemporáneas. Espero, por supuesto, que esta traducción contribuya a que los estudiosos de Kant en el mundo filosófico de lengua española lleguen a una conclusión similar.

HENRY E. ALLISON

Universidad de California
San Diego, 1991

AGRADECIMIENTOS

El presente trabajo es el fruto de muchos años de labor, durante los cuales he estado en deuda con un gran número de personas y con algunas instituciones. Comenzando con las instituciones, deseo expresar mi agradecimiento a la Fundación Nacional para las Humanidades por la beca que me otorgó para el año de 1980, y al Senado Académico de la Universidad de California, San Diego, que me proporcionó su generosa ayuda durante los años de investigación y su asistencia en la preparación del manuscrito.

Todos mis colegas y muchos de los estudiantes de mis seminarios sobre Kant han colaborado en el progreso de mi trabajo. Sin embargo, agradezco especialmente la ayuda que he recibido de parte de Karl Ameriks, Lewis White Beck, Gerd Buchdahl y de mi colega Robert Pippin. Cada uno de estos distinguidos investigadores han sido de enorme ayuda para mí con sus críticas y sugerencias. Este libro, a pesar de sus defectos, no habría sido considerablemente mejorado sin la ayuda de ellos. En este grupo debo incluir también a William McKnight, quien colaboró como crítico afín y asistente editorial. Sin su valiosa y oportuna ayuda, seguramente yo no habría podido terminar este trabajo y atender a mis deberes docentes y administrativos. Quisiera también agradecer a Jeffry King la preparación del índice.

Fuera de la comunidad académica, agradezco su colaboración especialmente a dos personas. La primera es mi esposa, Norma, quien continúa siendo una inspiración para mí y también la única

persona capaz de descifrar mi escritura. Además de hacer todo su trabajo, ella mecanografió diversas versiones del manuscrito durante los años de preparación de este libro. La otra persona es Celia Shugart, quien trabajó conmigo durante los últimos tres años procesando el manuscrito en la computadora e incorporando pacientemente todas mis modificaciones.

También quiero agradecer a los demás miembros del personal del Departamento de Filosofía de la Universidad de California, San Diego: Catherine Asmann, June Frowiss y Gale Vigliotti, de quienes he recibido siempre una excelente cooperación. Soy muy consciente de que sin la ayuda de todas estas personas este trabajo nunca habría salido a la luz.

Por último, deseo señalar que en los Capítulos 2, 3, 8 y 10 he utilizado ampliamente el material aparecido en *Dialéctica* en tres distintos artículos, y que en el Capítulo 15 he usado el material publicado previamente en *Kant-Studien*. Agradezco a los editores de dichas revistas su amable autorización para hacer uso de esos materiales en este libro.

PARTE PRIMERA

LA NATURALEZA DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL

1

UNA INTRODUCCIÓN AL PROBLEMA

El propósito de este trabajo es proporcionar una interpretación y, en la medida de lo posible, una defensa del idealismo trascendental de Kant. En tanto que este idealismo es inseparable de los puntos de vista de Kant sobre la naturaleza, condiciones y límites del conocimiento humano, así como de sus críticas a otras posiciones filosóficas, este proyecto incluye una exposición de muchos de los temas centrales de la *KrV*.[1] Sin embargo, algunos otros temas muy conocidos e importantes se han omitido a fin de concentrar la atención en la temática del idealismo kantiano y de dar lugar a un tratamiento suficientemente detallado de las cuestiones abordadas. Así pues, el trabajo podría caracterizarse, en términos generales, como un estudio comprensivo de la filosofía teórica de Kant que gira en torno al tema del idealismo trascendental. Este trabajo difiere de otros tratados recientes sobre Kant, primeramente en su énfasis en la conexión entre el idealismo trascendental y sus tesis sustantivas y, en segundo lugar, por el peso filosófi-

1. Todas las referencias a la *Crítica de la razón pura* (*KrV*) están hechas siguiendo la paginación tradicional de la primera y segunda ediciones. Generalmente me apego a la traducción que hace Kemp Smith de la *KrV*. Cuando mi separación de ella es importante y manifiesta una interpretación distinta, así lo destaco en las notas. Aparte de algunos pasajes de las *Reflexiones* y de algunas versiones de las *Vorlesungen*, todas las referencias a las obras de Kant se hacen según la edición estándar: *Kants Gesammelte Schriften*, Koniglich Preussischen Akademie der Wissenschaften (que citaré en adelante como *Ak*). En la medida de lo posible incluiré la versión inglesa de la obra en cuestión.

co que otorga tanto a este idealismo como a dichas tesis. A diferencia de la mayoría de los comentaristas de Kant, considero que la *KrV* no solo es «interesante» y «más valiosa de lo que suele suponerse», sino que es filosóficamente defendible. Creo que con la ayuda de una interpretación bien avenida puede ser defendida contra muchas de las críticas habituales que repetidamente la presentan como «devastada».

Como primer paso de este ambicioso proyecto, expondré brevemente las características de lo que considero que es la explicación convencional del idealismo de Kant (la cual es la fuente de las críticas más usuales), y trataré de señalar su inadecuación como descripción de lo que Kant realmente sostiene. En segundo lugar, introduciré y trataré, de manera preliminar, la concepción de condición epistémica. Mi tesis es que esta concepción, a pesar de que solo está implícita en la *KrV*, es la clave auténtica para la comprensión completa del idealismo trascendental y, con él, de la filosofía de Kant. Esto nos dará la base para examinar más ampliamente, en los dos siguientes capítulos, el idealismo trascendental y el argumento frecuentemente mal comprendido que Kant esgrime como apoyo de dicho idealismo en la «Antinomia de la razón pura».

I. La versión convencional y su inadecuación

Según la versión convencional, el idealismo trascendental de Kant es una teoría metafísica que afirma la incognoscibilidad de lo «real» (cosas en sí) y relega el conocimiento al reino meramente subjetivo de las representaciones (apariencias). Así pues, combina una descripción fenoménica de lo que realmente es experimentado por la mente, y es por tanto cognoscible, con el supuesto de un conjunto adicional de entidades que, en términos de esa misma teoría, son incognoscibles. A pesar de las dificultades obvias que esto origina, el supuesto es considerado como necesario para explicar cómo la mente adquiere sus representaciones, o por lo menos los materiales para estas (su forma es «impuesta» por la mente misma). La suposición básica es simplemente que la mente puede adquirir esos materiales solo como resultado de ser «afectada» por las cosas en sí. En consecuencia, debe asumirse la existencia de tales cosas, aun cuando la teoría nos niegue todo derecho de decir algo respecto de ellas (incluso afirmar que existen).

A pesar de que esta concepción, que se remonta hasta los con-

temporáneos del propio Kant,[2] ha sido repetidamente criticada, es todavía ampliamente aceptada en el mundo filosófico angloamericano. En buena medida, dicha aceptación se debe a la influencia de P.F. Strawson, quien, haciéndose eco de la concepción convencional, define el idealismo trascendental como la doctrina que afirma que «la realidad es suprasensible y no podemos tener conocimiento de ella».[3] Partiendo de esta comprensión del idealismo de Kant, Strawson declara que su tarea será establecer una separación entre lo que él denomina «la argumentación analítica» de la *KrV* y el idealismo trascendental que, desafortunada e innecesariamente, dice Strawson, Kant incrustó en ella.[4] En este último aspecto, Strawson ha sido secundado por numerosos comentaristas, quienes han tratado de formular y defender algunos «argumentos trascendentales», vagamente kantianos, no contaminados por ninguna premisa idealista.[5] Pero Strawson no solo recusa el idealismo trascendental como incoherente; además trata, en lo posible, de salvar a Kant de sí mismo y de proporcionar una explicación de lo que conduce a Kant a esa «desastrosa» doctrina. El idealismo trascendental es, según Strawson, la consecuencia directa de la «perversión» kantiana del «filósofo con mente científica» que distingue entre un reino de objetos físicos compuestos de cualidades primarias y un reino mental consistente en las apariencias sensibles de esos objetos (incluidas sus cualidades secundarias). Este reino mental, en su equivalencia kantiana, es considerado como producido mediante la afección de la mente por los objetos físicos.

Kant pervierte este modelo al asignar totalmente la forma espaciotemporal (que, de acuerdo con el modelo original, pertenece a lo «real», i. e., a los objetos físicos) a la constitución subjetiva de la mente humana. La doctrina resultante es considerada incoherente, entre otras razones, porque solo mediante la referencia a la forma espaciotemporal es como se puede hablar inteligiblemente de afección.[6]

---

2. Aquí encontramos a Pistorius, Eberhard, Jacobi, Maimon, Aenesidemus-Schulze. Sin embargo, la más clara exposición de este tipo de interpretación contemporánea de Kant puede encontrarse en la crítica de Garve-Feder, a la cual Kant mismo responde en los *Prolegómenos* (*Ak*, IV, 372-380). Una exposición de muchas de estas interpretaciones y críticas de Kant puede encontrarse en H. Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, vol. 2, 494-505.

3. P.F. Strawson, *The Bounds of Sense*, p. 38.

4. *Ibíd.*, p. 16.

5. Para un análisis crítico de algunas de estas tentativas, veáse Ralph S. Walker, *Kant*, esp. 14-23.

6. Ciertamente esta es una descripción simplificada de la postura de Strawson basada en la introducción de *Los límites del sentido*, 38-42. Strawson examina el

No obstante que Strawson mismo no se coloca por completo en esta dirección, la forma usual de hacer esencialmente el mismo señalamiento es afirmar que Kant es un berkeleiano incoherente.[7] El elemento berkeleiano radica en el subjetivismo de Kant, especialmente en la limitación del conocimiento a los fenómenos entendidos como «meras representaciones». La supuesta inconsistencia emana de la combinación que hace Kant del idealismo fenoménico, esencialmente berkeleiano, con el postulado de un reino inaccesible de cosas en sí. Esta concepción generó las críticas convencionales reflejadas en buena medida en la descripción de Strawson. Yo abordaré estas críticas dirigidas contra la concepción kantiana de la cosa en sí y contra la doctrina de la afección vinculada a ella en el Capítulo 11. Por ahora únicamente deseo considerar lo concerniente a la tesis de que solo conocemos fenómenos.

Al considerar *fenómeno* y *mera representación* como equivalentes, la concepción convencional interpreta que la tesis kantiana según la cual solo conocemos fenómenos significa que solo conocemos nuestros estados mentales, i. e., solo conocemos ideas en el sentido berkeleiano. Esta interpretación de Kant es usada frecuentemente como base para la crítica de la doctrina de la idealidad del espacio y el tiempo que Kant presenta en la «Estética trascendental». En pocas palabras, la tesis es que el punto de vista del subjetivismo kantiano lo obliga a escoger entre las dos siguientes alternativas igualmente inaceptables: 1) las cosas solo *nos parecen* ser espaciales (o temporales), doctrina esta que implica que nuestra conciencia del mundo de objetos extendidos y localizados en el espacio es de alguna manera ilusoria; o 2) los fenómenos, es decir, las representaciones, son realmente espaciales, doctrina esta que

---

idealismo trascendental en muchos otros lugares de su libro, específicamente 235-262, y distingue entre varias interpretaciones posibles. Sin embargo, no me ocuparé ahora de examinar los detalles de la interpretación y crítica de Strawson, sino simplemente la usaré como un ejemplo claro y bien conocido de lo que considero que es la descripción convencional del idealismo trascendental. Me he ocupado pormenorizadamente de los puntos de vista de Strawson en mi «Transcendental Idealism and Descriptive Metaphysics», *Kant-Studien*, 60 (1969), 216-233. Una crítica similar puede encontrarse en H.E. Matthews, «Strawson on Transcendental Idealism», *Philosophical Quarterly*, 19 (1969), 204-220. Regresaré a la interpretación de Strawson en el Capítulo 3.

7 La posición extrema de este punto de vista está representada por Colin Turbayne, «Kant's Refutation of Dogmatic Idealism», *Philosophical Quarterly*, 5 (1955), 225-244. Strawson no va tan lejos, y simplemente considera que «Kant, como idealista trascendental, está más cerca de Berkeley que lo que él mismo reconoce» (*Bounds of Sense*, p. 22).

es absurda porque exige considerar los ítems mentales como extendidos y localizados en el espacio.

A pesar de que esta crítica tiene eco en Strawson,[8] ha sido desarrollada de manera más amplia por H.A. Prichard, quien concentra la mayor parte de su ataque en la supuesta incoherencia kantiana de «apariencia». Según la muy influyente crítica de Prichard, toda la concepción kantiana del fenómeno está viciada por una confusión de la tesis según la cual solo conocemos las *cosas como nos aparecen*, con la bien distinta tesis de que conocemos solo una determinada clase de cosas, a saber, los *fenómenos*. Prichard también afirma que la tendencia de Kant de pasar subrepticiamente de una a otra de estas tesis le impide afrontar el dilema planteado en la alternativa ya mencionada. Así pues, según la interpretación de Prichard, lo que Kant realmente desea postular es que solamente conocemos las cosas como nos aparecen. Pero como esto implica, según Prichard, que estas cosas solo parecen ser espaciales (tesis de la ilusión), con el fin de defender su querido realismo empírico, Kant se ve obligado a pasar por alto la doctrina de que conocemos fenómenos y estos son realmente espaciales.[9]

La objeción más importante y fundamental emanada de la descripción convencional es que, al limitar el conocimiento a los fenómenos, es decir, al reino subjetivo de las representaciones, Kant destruye totalmente la posibilidad de cualquier genuino conocimiento. En resumen, lejos de proporcionar un antídoto al escepticismo de Hume, como fue su intención, Kant es visto, a pesar de sí mismo, como un cartesiano escéptico. Virtualmente todo defensor de la descripción convencional, incluido Strawson,[10] desarrolla alguna versión de esta línea de objeción. Sin embargo, la formulación más enérgica es proporcionada, una vez más, por Prichard, cuya descripción puede ser considerada como el paradigma de la descripción convencional.[11] Prichard interpreta la distinción kantiana entre apariencia y cosa en sí en términos del ejemplo clásico

---

8. Cfr. Strawson, *Bounds of Sense*, 235-239.

9 H.A. Prichard, *Kant's Theory of Knowledge*. Una crítica rigurosa y aguda de la interpretación que Prichard hace de Kant ha sido proporcionada por Graham Bird en *Kant's Theory of Knowledge*, esp. 1-17. A pesar de que discrepo de Graham Bird en muchas cuestiones, la estrategia de este capítulo y la orientación general de mi interpretación debe mucho a su trabajo. En mi opinión, Graham Bird merece ser considerado como el primero de esta generación de comentaristas kantianos en lengua inglesa que han impugnado seriamente la explicación convencional del idealismo trascendental.

10. Cfr. Strawson, *Bounds of Sense*, pp. 91-92, y *passim*.

11. Prichard, *Kant's Theory...*, esp. pp. 78-79.

de la ilusión perceptiva de la barra recta que al ser introducida en el agua parece estar quebrada. Valiéndose de esta analogía, Prichard no tiene mayor problema para reducir a un absurdo la doctrina kantiana de que solo conocemos fenómenos. Su análisis se desarrolla en varias etapas, pero la cuestión principal es simplemente que se considera que esta doctrina significa que conocemos las cosas solamente como ellas «son para nosotros» o como «nos parecen» (en virtud de la distorsión impuesta por nuestras formas perceptivas), y no como «realmente son». En tanto que conocer algo, según Prichard, significa precisamente conocerlo como realmente es, se sigue que, para Kant, no podemos conocer nada en absoluto. Es claro que tal conclusión representa una *reductio* de la teoría de Kant.

Si es así como realmente debe ser entendido el idealismo trascendental, es obvio que el proyecto de Strawson de localizar en la *KrV* un núcleo filosófico que pueda ser nítidamente separado de las adherencias idealistas resulta muy atractivo. En efecto, tal proyecto dice ser la única forma provechosa de considerar el pensamiento de Kant. Sin embargo, aun cuando el proyecto de Strawson sea de hecho frecuentemente aceptado como algo usual y ordinario y posea algún apoyo en los textos, se suscitan serias dudas sobre lo adecuado de su interpretación. La raíz del problema es que este proyecto tiene como objetivo desatender por completo, o por lo menos minimizar, ciertas distinciones centrales para la totalidad de la empresa trascendental de Kant.

Específicamente falla al no hacer una separación rigurosa entre la versión empírica y la trascendental de dos distinciones muy conocidas y estrechamente vinculadas: las distinciones entre idealidad y realidad, y entre fenómenos y cosas en sí. Esta temática es compleja, y en torno a ella solo puedo por ahora tratar de proporcionar un esbozo general de lo que implican estas distinciones. Sin embargo, considero que este esbozo, aunque sea general, ha de ser suficiente para demostrar la inadecuación de la descripción convencional como interpretación de la enseñanza real de Kant.[12]

Idealidad, en el sentido más general con el que Kant usa el término, significa depender de la mente o estar en la mente (*in uns*). En cambio, *realidad* (*Reälitat*), en el sentido en que se opone a *idealidad*, significa independencia de la mente o ser externo a la

---

12. Como ya se ha dicho, mi plan de contrastar los aspectos empírico y trascendental de estas distinciones sigue muy de cerca al de Bird. Mi estrategia difiere de la de Bird principalmente en la explicación de los aspectos trascendentales. Para una comparación entre mi proyecto y el de Bird, véase Bird, *Kant's Theory*, 36-51

mente (*ausser uns*).[13] Tanto en la «Estética» como en la «Dialéctica trascendental», Kant distingue entre sentido empírico y sentido trascendental de *idealidad* y, por ende, también de *realidad*. Considerada en un sentido empírico, *idealidad* caracteriza el dato privado de una mente individual. Aquí se incluyen las ideas en el sentido de Locke y Descartes o, de manera más general, cualquier contenido mental en el sentido ordinario de *mental*. *Realidad*, considerada en sentido empírico, se refiere al reino de los objetos de la experiencia humana ordenados espacial y temporalmente y accesibles intersubjetivamente. Así pues, en el plano empírico la distinción entre idealidad y realidad es, esencialmente, una distinción entre los aspectos subjetivos y objetivos de la experiencia humana. Cuando Kant dice de sí que es un realista empírico y niega ser un idealista empírico, en realidad está afirmando que nuestra experiencia no está limitada al dominio privado de nuestras propias representaciones, sino que incluye el encuentro con los objetos espaciotemporales «reales empíricamente».

El aspecto trascendental de la distinción entre idealidad y realidad es cosa muy distinta. En el nivel trascendental, que es el nivel de la reflexión filosófica sobre la experiencia (reflexión trascendental), *idealidad* se usa para caracterizar las condiciones necesarias y universales, por lo tanto a priori, del conocimiento humano.[14] En la «Estética trascendental», Kant afirma la idealidad trascendental del espacio y el tiempo en razón de que funcionan como condiciones a priori de la sensibilidad humana, i. e., como condiciones subjetivas en términos de las cuales únicamente la mente humana es capaz de recibir los datos para el pensamiento o la experiencia.[15] Kant llama a estas condiciones *formas de la sensibilidad*. Los objetos empíricos, i. e., las cosas en el espacio y el tiempo, son ideales en el mismo sentido, pues no pueden ser experimentados o descritos independientemente de esas condiciones. Recíprocamente, algo es real en sentido trascendental si y solo si puede ser caracterizado y referido independientemente de toda apelación a

---

13. *Realität* como uno de los conceptos puros del entendimiento perteneciente a la categoría de *Qualität*, se contrasta con *Negation*. Así pues, cuando Kant usa el término *realidad* en contraste con *idealidad*, *realidad* no debe ser considerada en sentido categorial. Desde esta perspectiva no categorial, Kant distingue, además, *realitas phenomenon* y *realitas noumenon* (*vid.* A 264-265 / B 320-321).

14. Cfr. A 28-30 / B 44-45; A 45-46 / B 62-63; A 368-373.

15. En la «Estética trascendental», Kant afirma que solamente este sentido de idealidad es genuino. Así, contrastando la idealidad del espacio con la de otras representaciones (sensaciones), afirma: «No hay ninguna representación subjetiva, exceptuando únicamente el espacio, que sea referida a algo *exterior* y que pueda llamarse [a la vez] objetiva [y] a priori. Pues no existe ninguna otra representación subjetiva a

esas mismas condiciones sensibles. En sentido trascendental, por lo tanto, independencia de la mente o ser externo a la mente (*ausser uns*) significa independencia de la sensibilidad y de sus condiciones. Un objeto trascendentalmente real es, pues, por definición, un objeto no sensible o *nóumeno*.[16]

La concepción de idealidad trascendental proporciona las bases para la concepción trascendental de *apariencia* y para la distinción trascendental entre *apariencia* y *cosa en sí*. Hablar de apariencia en sentido trascendental es hablar de entidades espaciotemporales (fenómenos), i. e., de las cosas en tanto se les considera sometidas a las condiciones de la sensibilidad humana. Recíprocamente, hablar en sentido trascendental de cosas en sí es hablar de cosas consideradas independientemente de esas condiciones. En varias ocasiones Kant insiste en la importancia de no confundir esta distinción con su contraparte empírica. Uno de los lugares donde más claramente se expresa esta insistencia es aquel pasaje de *Sobre el progreso en metafísica* en el que, a propósito de la discusión sobre la idealidad trascendental del espacio, Kant escribe:

> Además debe tenerse en cuenta que cuando *apariencia* se considera en sentido trascendental y se dice que las cosas son *apariencias* (fenómenos), esto significa algo completamente distinto que cuando se dice que estas cosas me parecen de un modo o de otro, lo cual designa apariencia en sentido físico, y que puede ser llamado aparentar [*Apparenz*] e ilusión [*Schein*]. A pesar de que estos objetos de los sentidos son meras apariencias y por ello solo pueden ser comparados con otros objetos sensibles, sin embargo son pensados como cosas en sí mediante el lenguaje de la experiencia. Así pues, si se dice de una cosa que tiene la apariencia [*Anschein*] de un arco, en

---

partir de la cual podamos derivar a priori proposiciones sintéticas como podemos hacerlo de la intuición del espacio. Por eso, hablando con exactitud, estas otras representaciones no tienen ninguna idealidad, a pesar de que coinciden con la representación de espacio únicamente en que pertenecen a la constitución subjetiva de nuestra manera de sentir» (B 44). La idealidad del espacio es conectada aquí específicamente con su estatus como fuente de verdades a priori. Debe notarse que este pasaje de la segunda edición reemplazó a aquel de la primera en el cual la idealidad del espacio era explicada en términos de su función como «condición de los objetos externos» y, más específicamente, como condición necesaria «únicamente bajo la cual los objetos pueden ser para nosotros objetos de los sentidos» (A 28-29). Así pues, el pasaje original afirma, con mayor insistencia que el pasaje de la segunda edición, que el espacio se concibe como una «condición epistémica», lo cual es lo que deseo defender.

16. Este sería un nóumeno en «sentido negativo», que para Kant no significa más que «una cosa en tanto *no es un objeto de nuestra intuición sensible*» (B 307). En el Capítulo 11 consideraré sistemáticamente los conceptos de nóumeno, objeto trascendental y cosa en sí.

este contexto el aparentar se refiere al aspecto subjetivo de la representación de una cosa, el cual puede ser considerado falsamente como objetivo en un juicio. Por lo tanto, la proposición de que toda representación sensible solo proporciona conocimiento de apariencias, no debe, en modo alguno, hacerse equivalente de la afirmación de que solo contiene lo ilusorio [*Schein*] de los objetos, tal como el idealista lo considera.[17]

El «lenguaje de la experiencia» al cual Kant se refiere aquí incluye tanto la experiencia ordinaria como la científica. Ambas incluyen la distinción entre aquellas propiedades que un objeto dado posee realmente y aquellas otras que simplemente parece poseer para un observador particular bajo ciertas condiciones empíricamente especificables. El objeto como «es realmente» (con sus propiedades reales) es la cosa en sí misma en sentido físico o empírico; en cambio, apariencia o aspecto del objeto significa la representación que un observador particular tiene del objeto en condiciones dadas. Aquí la idea central es que en el nivel empírico o «lenguaje de la experiencia», *apariencias* y *cosas en sí* designan dos distintas clases de entidades con dos distintos modos de ser. Los miembros de la primera clase son «mentales» en sentido ordinario (cartesiano), y los miembros de la última clase son «no mentales» o «físicos» en el mismo sentido. Pero en el nivel trascendental las cosas son muy diferentes; aquí la distinción entre apariencias y cosas en sí se refiere, primordialmente, a dos distintas maneras en que las cosas (objetos empíricos) pueden ser consideradas: 1) en relación a las condiciones subjetivas de la sensibilidad humana (espacio y tiempo) y, por tanto, como aparecen; y 2) independientemente de esas condiciones y, por tanto, como son en sí mismas. En efecto, tal como Gerold Prauss lo ha destacado, cuando Kant se refiere al sentido trascendental de la distinción no suele usar expresiones como *Ding an sich*, *Ding an sich Selbst*, o *Sache an sich*, sino que más bien usa expresiones como *Ding* o *Sache an sich selbst betrachtet*.[18]

Ciertamente, hay una comprensión poco clara de la distinción empírica y trascendental de apariencia en el contraste que Prichard establece entre las cosas como aparecen y las apariencias.

17. *Ak*, XX, 269. Otros textos importantes sobre este particular son *KrV*, A 45-46 / B 62-63, y *Prolegómenos*, § 13, observación II, *Ak*, IV, 289-290.

18. Gerold Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, 20 ss. Prauss también hace notar que las formas cortas, como las que encontramos en la «Estética trascendental», pueden considerarse generalmente como abreviaciones de las formas largas.

El nivel trascendental que se refiere a las apariencias puede describirse como refiriéndose a las cosas como aparecen. Similarmente, el referirse a apariencias pertenece naturalmente al «lenguaje de la experiencia». El problema radica aquí en que Prichard sostiene que Kant pasa subrepticiamente de una noción a la otra. Teniendo en cuenta el análisis anterior, esto equivale a afirmar que Kant confunde sistemáticamente los aspectos trascendental y empírico de su distinción. Esto es muy poco plausible, sobre todo si se tienen en cuenta especialmente los frecuentes esfuerzos de Kant para distinguir los dos sentidos de *apariencia*. Pero, incluso dejando de lado esto, es fácil mostrar que Prichard es culpable de la misma confusión de la que acusa a Kant. Hemos visto que parte de la objeción básica de Prichard contra lo que él considera como el realismo empírico de Kant es que este implica la noción absurda de que las apariencias (contenidos mentales) son espaciales (extendidos en el espacio). Así, Kant es considerado culpable de espacializar las sensaciones, cargo este que con mayor propiedad puede dirigirse contra Hume. Pero obviamente este absurdo se suscita solo si la tesis kantiana referente a la espacialidad de las apariencias es tomada en sentido empírico. Si interpretamos la tesis sobre la espacialidad de las apariencias en sentido trascendental, que es como Kant claramente desea que se haga, el absurdo desaparece. En suma, la espacialidad (junto con la temporalidad) puede ser considerada como una característica definitoria de las cosas consideradas como aparecen, y no como una propiedad atribuida misteriosamente a las sensaciones.

La objeción del supuesto escepticismo kantiano puede ser abordada de manera similar.[19] A partir del ejemplo de la barra sumergida en agua, es claro que Prichard elabora la distinción entre apariencia y cosa en sí en sentido empírico. A su vez, esto lo pone en situación de interpretar que Kant afirma que solamente podemos conocer las cosas como nos parecen (aparecen), lo cual implica una conclusión escéptica. Sin embargo, esto no se sigue de ninguna manera si interpretamos en sentido trascendental, y no en sentido empírico, la tesis kantiana de la limitación del cono-

19. Debe destacarse que yo no sostengo aquí que Kant posea una respuesta adecuada frente al escéptico. La consideración de esta temática deberá esperar hasta el examen del argumento central de la «Analítica trascendental», incluyendo la «Refutación al idealismo». Por el momento, lo que me interesa es solamente oponerme al cargo que sostienen Prichard y muchos otros según el cual el idealismo trascendental es una forma de escepticismo.

cimiento a las apariencias. Entendida en ese sentido, el cual es el que realmente propone Kant, se trata de una tesis epistemológica sobre la dependencia del conocimiento humano a ciertas condiciones a priori que reflejan la estructura del aparato cognitivo humano. Estas condiciones no determinan el modo como los objetos nos «parecen» o nos «aparecen» en el sentido empírico; más bien expresan las condiciones universales y necesarias por las cuales únicamente la mente humana es capaz de reconocer algo como objeto en general. Así pues, la doctrina según la cual solo podemos conocer las cosas como aparecen, y no como ellas son en sí, puede ser considerada como equivalente de la tesis de que el conocimiento humano está gobernado por tales condiciones. Si en efecto existen tales condiciones, y si operan de la manera que Kant sostiene, difícilmente tiene sentido acusarlo de escéptico por negar la posibilidad del conocimiento de las cosas con independencia de dichas condiciones, i. e., por negar la posibilidad del conocimiento de cosas en sí.

Decir esto no es, por supuesto, aprobar la concepción kantiana. No estaremos en posición de evaluar las tesis kantianas referentes a las condiciones a priori del conocimiento humano hasta que examinemos los argumentos de la «Estética» y la «Analítica» trascendentales. Sin embargo, no es necesario examinar tales argumentos para darnos cuenta de lo inadecuado de la objeción de escepticismo que formula Prichard y otros defensores de la descripción convencional del idealismo trascendental. El problema con esta objeción es que no aborda en absoluto el propósito de Kant y, por lo tanto, tampoco aprehende lo que sus tesis trascendentales realmente implican. Al contrario, esas tesis son rutinariamente interpretadas como tesis empíricas o cuasiempíricas. De la misma manera, cuando Kant habla de «condiciones» del conocimiento humano, esto se interpreta en sentido psicológico. La consecuencia inevitable es que Kant es visto como defensor de aquel idealismo empírico por el cual tantos trabajos se tomó a fin de repudiarlo.

II. El concepto de condición epistémica

La interpretación del idealismo trascendental que espero desarrollar en este estudio, en contraste con la concepción convencional, enfatiza la conexión con las tesis kantianas referentes a las condiciones del conocimiento humano. Sostendré que la tesis de que el conocimiento humano posee tales condiciones es la tesis

revolucionaria de la filosofía kantiana, y que el idealismo trascendental no es, en el fondo, más que la consecuencia lógica de su aceptación. Sin embargo, esta noción crucial de *condición* ha permanecido no definida, e incluso no examinada. Algunas cosas —e. g., el cerebro, el sistema nervioso central, los órganos sensoriales, etc.— pueden ser descritas legítimamente como condiciones del conocimiento humano. Pero ninguna de ellas tiene mucho que ver con la tesis central de Kant o con el idealismo trascendental. En un esfuerzo por clarificar y precisar el sentido relevante de este término, propongo introducir la noción de *condición epistémica*.[20]

A pesar de que esta noción es central para la totalidad de la empresa de Kant, el hecho de que él nunca la haya abordado explícitamente hace difícil, si no imposible, el definirla en un sentido muy preciso. Para los propósitos presentes, basta simplemente con caracterizar una condición epistémica como aquella condición necesaria para la representación de un objeto o de un estado objetivo de cosas. Así pues, también podría ser llamada *condición objetivante*, pues en virtud de tales condiciones nuestras representaciones se refieren a objetos, o, dicho en términos kantianos, nuestras representaciones tienen «realidad objetiva». En este sentido, las condiciones epistémicas deben distinguirse de lo que Kant llama «condiciones lógicas del pensamiento», e. g., el principio de no contradicción. Este último sirve como una regla del pensar coherente, pero no para la representación de objetos. Por lo tanto, no es una condición epistémica en el sentido en el cual se considera aquí esta noción. Hablando en términos generales, la distinción entre condiciones lógicas y epistémicas refleja la distinción que hace el propio Kant entre lógica general y lógica trascendental. De hecho, la tarea principal de la lógica trascendental es establecer un conjunto de condiciones epistémicas, específicamente, los conceptos puros del entendimiento.

Además de los conceptos puros del entendimiento, que Kant define como «conceptos de un objeto en general», el espacio y el tiempo (las formas de la sensibilidad) también deben ser considerados como condiciones epistémicas. Si bien estos dos tipos de condiciones constituyen conjuntamente lo que Kant llama «condiciones necesarias de la posibilidad de la experiencia», hay un par

---

20. No tengo conocimiento de algún otro empleo de este término o de la noción que yo asocio con él. Lo más cercano, hasta donde yo sé, es la caracterización que hace Arthur Melnick de los conceptos puros del entendimiento como «conceptos epistémicos» en *Kant's Analogies of Experience*, 37-42.

de razones para pensar que la noción más amplia de condición epistémica es la que mejor captura el propósito esencial del pensamiento de Kant. La primera es que Kant no se refiere solo y primordialmente al conocimiento experiencial. Por tanto, las condiciones epistémicas figuran también en la descripción kantiana del conocimiento no empírico, i. e., de las matemáticas y la metafísica. En efecto, como veremos en el Capítulo 6, los conceptos puros en su «uso lógico» pueden ser considerados como condiciones epistémicas de juicios analíticos.

La segunda y principal razón para hablar de condiciones epistémicas más bien que de condiciones de posibilidad de la experiencia, es que este término hace más fácil la comprensión de la distinción entre esta importante concepción kantiana y los otros sentidos de *condición* con los cuales frecuentemente es confundida. Tales confusiones están reflejadas en muchos de los críticos de Kant, incluyendo los examinados en la sección anterior y en la versión convencional considerada como un todo. Por otra parte, muchas de las críticas que el mismo Kant hizo a otras posiciones filosóficas tienen como tema central la tesis de que tales posiciones confunden lo que aquí se ha llamado *condiciones epistémicas* con condiciones de otros tipos. Una de ellas es, evidentemente, la confusión entre las condiciones meramente lógicas y las condiciones epistémicas, la cual figura ampliamente en la polémica kantiana con el racionalismo de Leibniz. Esta distinción ya ha sido señalada, y no requiere en este punto mayor comentario. Por ahora es importante distinguir, por una parte, condiciones epistémicas y condiciones psicológicas, y, por otra parte, condiciones epistémicas y condiciones ontológicas.

Por condición psicológica se entiende un mecanismo o un aspecto del aparato cognitivo humano al cual se apela a fin de proporcionar una descripción genética de una creencia o una explicación empírica de por qué percibimos las cosas de una cierta manera. Esto puede ser entendido como incluyendo lo psicológico o reduciéndose a los factores psicológicos. Las costumbres o los hábitos, tal y como son usados por Hume en su explicación de la causalidad, son el principal ejemplo de tales condiciones psicológicas. Es bien sabido que Kant afirma insistentemente que, si bien es necesario apelar a tales factores psicológicos para explicar el origen de nuestras creencias y percepciones e incluso nuestro conocimiento «en el orden del tiempo» (*der Zeit nach*), estos no pueden explicar su validez objetiva. En términos kantianos, ellos responden a la *quaestio facti* pero no a la *quaestio juris*. Esta última es la que propiamente concierne a la *KrV* y la que requiere apelar

a las condiciones epistémicas.[21] En efecto, básicamente el cargo de Kant contra Hume es que confunde las dos cuestiones (*quaestio facti* y *quaestio juris*) y, por lo tanto, confunde, por lo menos implícitamente, las dos clases de condiciones. El ejemplo más claro de esto es aquella declaración de los *Prolegómenos* en donde, refiriéndose al análisis que Hume hace en torno a la causalidad, Kant afirma que Hume «confundió una necesidad subjetiva (hábito) con una necesidad objetiva proveniente del entendimiento».[22] Resulta muy irónico el que exactamente esta misma acusación sea usada para atacar a la *KrV* por parte de los críticos que dicen encontrar en ella un peligroso subjetivismo.

Es igualmente importante distinguir las condiciones epistémicas de las condiciones ontológicas. Por estas últimas entiendo las condiciones de posibilidad del ser de las cosas. Ya que aquí el ser de las cosas ha sido contrastado con su ser conocidas, una condición ontológica es, por definición, una condición de la posibilidad de las cosas como son en sí (en sentido trascendental). El espacio y el tiempo absolutos de Newton son claros ejemplos de este tipo de condiciones. Kant las describe como «dos no-seres eternos y subsistentes por sí mismos [*für sich bestehende*] que existen (aunque no exista nada real) solo para contener en sí todo lo real» (A 39 / B 56). En el *addendum* a la «Estética trascendental», en la segunda edición, Kant señala las peligrosas consecuencias teológicas de este punto de vista, diciendo que «como condiciones de toda existencia en general, deben ser también condiciones de la existencia de Dios» (B 71). Pero, incluso dejando de lado el aspecto teológico, Kant piensa que en esta concepción de espacio y tiempo existen absurdos:

> En efecto, si consideramos espacio y tiempo como propiedades que, de ser posible, tienen que hallarse en cosas en sí y pensamos, además, en los absurdos en que nos enredamos —ya que, incluso tras haber sido eliminada toda cosa existente, admitimos que quedan dos cosas infinitas que no son substancias ni algo realmente

21. En este sentido destacan especialmente las «Reflexiones» 4900 y 4901, las cuales han sido citadas por numerosos comentaristas, incluyendo Bird (*Kant's theory*, pp. 10-11). En la primera, Kant escribe: «yo no me ocupo, como Tetens, de la evolución de los conceptos (de las operaciones mediante las que se generan los conceptos), tampoco me ocupo del análisis de ellos, como lo hace Lambert, sino solamente de su validez objetiva. No soy opositor de ellos». En la segunda, Kant dice: «Tetens investigó los conceptos de la razón humana solo subjetivamente (naturaleza humana), en cambio yo los investigué objetivamente. El primer análisis es empírico, el último es trascendental» (*Ak*, XVIII, 23).

22. *Ak*, IV, 258.

inherente a estas, pero sí algo que existe, es más, algo que condiciona necesariamente la existencia de todas las cosas—, entonces no podemos censurar al buen Berkeley por haber reducido los cuerpos a mera apariencia. Más todavía, nuestra propia existencia, que de esta forma dependerá de la realidad subsistente de un no-ser como el tiempo, debería igualmente convertirse en pura apariencia, absurdo del cual, hasta el presente, nadie ha querido hacerse responsable [B 70-71].[23]

Kant hace notar que, a pesar de todos los absurdos del idealismo de Berkeley, el cual es interpretado por él como implicando la negación de la realidad de los objetos materiales («degradando los cuerpos a mera ilusión»), tiene cierto sentido si se le considera como una respuesta a Newton.[24] Puesto que considerar la realidad empírica de los objetos materiales y de las personas como dependiente de la realidad absoluta de espacio y tiempo lleva a absurdos, es plausible negar los primeros. Sin embargo, esta conclusión puede evitarse fácilmente si en lugar de considerar al espacio y al tiempo como condiciones de posibilidad de las cosas en sí mismas, como Newton pretende, los consideramos como condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento o experiencia de las cosas. En términos kantianos, en lugar de ser «dos no-seres eternos y subsistentes por sí mismos», son ahora dos «fuentes de conocimiento» (*Erkenntnis Quellen*) (A 38 / B 55). Analizando el problema de esta manera, las tesis de Kant no solo llegan a distinguir su idealismo del de Berkeley, sino que proporcionan también una alternativa crítica para las concepciones newtoniana y leibniziana del espacio y el tiempo.

La estrategia que Kant emplea con Hume es mostrar que las consecuencias escépticas de su análisis se generan por una confusión de las condiciones psicológicas y epistémicas. De igual manera, la estrategia que Kant emplea con Newton es mostrar que las insostenibles consecuencias que se derivan de su teoría del espacio y el tiempo son el resultado de una confusión de las condiciones ontológicas y epistémicas. Veremos también que este tipo de análisis puede ser aplicado a la crítica kantiana de muchos otros pensadores. Sin embargo, por ahora, el punto clave es destacar la conexión entre estas dos distinciones y las correspondientes confusiones. A pesar de que la explicación anterior pudiese sugerir lo

23. Kant hace esencialmente el mismo señalamiento respecto de Berkeley en conexión con la «Refutación al idealismo» (B 274-275).

24. Me he ocupado de este tema con algún detalle en «Kant's Critique of Berkeley», *Journal of the History of Philosophy*, 11 (1973), 43-63

contrario, lo que ocurre *no* es simplemente que algunos filósofos pueden ser acusados de caer en una de estas confusiones y otros sean culpables de la otra. La cuestión es, más bien, que desde el punto de vista de Kant las dos clases de confusiones representan dos lados de la misma moneda, i. e., la falta de reconocimiento del papel de un conjunto distintivo de condiciones epistémicas en el conocimiento humano.

En efecto, se puede afirmar que la temática fundamental presentada por la *KrV* es la de si es posible aislar un conjunto de condiciones de posibilidad del conocimiento de las cosas (en el sentido ya indicado) que pueda distinguirse de las condiciones de posibilidad de las cosas en sí mismas. En tanto que la primera clase de condiciones podría considerarse como condiciones de las cosas como aparecen, y la segunda clase como condiciones de las cosas como son en sí, una respuesta afirmativa impone la aceptación de la distinción trascendental y, con ella, el idealismo trascendental. Si, por otra parte, la pregunta es contestada negativamente, tal y como la responde la versión convencional, entonces toda condición supuestamente «subjetiva» inevitablemente será interpretada en términos psicológicos. La interpretación subjetivista, psicologista y fenomenista de Kant que caracteriza a la descripción convencional es, pues, una consecuencia directa de su respuesta negativa a la pregunta. Sin embargo, el verdadero problema con esta interpretación convencional no es que responda negativamente a la pregunta para probar que la posición kantiana es incoherente e insostenible. El problema es más bien que, por presuponer una respuesta negativa, no se ocupa en absoluto de la pregunta. Un tratamiento explícito de esta pregunta debería, cuando menos, dar lugar a una interpretación más precisa del propósito de Kant y de la naturaleza del idealismo trascendental. Además, espero que esto nos permita considerar el idealismo trascendental como una posición filosófica vigorosa y no como un curioso anacronismo o como una masa de confusiones.

2

REALISMO TRASCENDENTAL E IDEALISMO TRASCENDENTAL

La función de este capítulo es primordialmente exegética. Su objetivo es desarrollar más ampliamente la interpretación del idealismo trascendental bosquejada en el capítulo anterior. Sin embargo, en esta ocasión el análisis se desarrollará de manera indirecta. Mi estrategia será la de interpretar el idealismo trascendental mediante el realismo trascendental con el cual Kant en ocasiones lo contrasta. El supuesto operante aquí es que realismo e idealismo trascendentales pueden entenderse como alternativas metafilosóficas exhaustivas y mutuamente excluyentes. Así pues, empezaré desarrollando una interpretación del realismo trascendental. Las tesis esenciales de esta interpretación son que todas las filosofías no críticas pueden ser consideradas como realistas en sentido trascendental y que el realismo trascendental puede ser caracterizado en términos de un proyecto o modelo teocéntrico de concepción del conocimiento. Posteriormente usaré estos resultados para construir una interpretación del idealismo trascendental como un proyecto contrastante, o modelo antropocéntrico, del conocimiento. El principal propósito es que esta interpretación nos permita ver claramente la conexión entre idealismo trascendental y la concepción de condición epistémica, lo cual, a su vez, nos permita reconocer la naturaleza no fenomenista y no psicologista de este idealismo.

I. La naturaleza del realismo trascendental

La primera dificultad al considerar la interpretación que deseo sostener es que la significación que atribuyo al realismo trascendental parece ser defraudante por la escasez de referencias en el texto. De algo supuestamente tan importante normalmente uno esperaría encontrar una concepción pormenorizadamente detallada y sujeta a una investigación crítica. Sin duda Kant acepta que «no sería posible ni naturaleza, ni libertad, si cedemos a la ilusión del realismo trascendental» (A 543 / B 571). Ciertamente esto sugiere que el realismo trascendental es una ilusión de cierta importancia y que erradicarlo ha de ser uno de los principales intereses de la *KrV*. Sin embargo, Kant se refiere explícitamente al realismo trascendental únicamente en dos lugares más. Ambos se encuentran en la «Dialéctica trascendental» y se presentan en contraste con el idealismo trascendental.

El primer pasaje pertenece a la versión de la primera edición del «Cuarto paralogismo». Ahí Kant se ocupa de refutar al idealismo empírico, el cual contrasta con la versión trascendental que él propone. En este contexto, Kant escribe:

> Entiendo por *idealismo trascendental* la doctrina según la cual todos los fenómenos son considerados como meras representaciones, y no como cosas en sí mismas. De acuerdo con esta doctrina, espacio y tiempo son simples formas de nuestra intuición, no determinaciones dadas por sí mismas o condiciones de los objetos en cuanto cosas en sí mismas. A este idealismo se opone un *realismo trascendental*, que considera espacio y tiempo como algo dado en sí (independientemente de nuestra sensibilidad). El realista trascendental se representa los fenómenos exteriores (en el caso de que admita su realidad) como cosas en sí mismas, existentes con independencia de nosotros y de nuestra sensibilidad y que, consiguientemente, existirían «fuera de nosotros», incluso según conceptos puros del entendimiento. En realidad, es ese realista trascendental el que luego juega el papel de idealista empírico: una vez que ha partido, erróneamente, del supuesto de que si los objetos de los sentidos han de ser exteriores, entonces tienen que existir en sí mismos, prescindiendo de los sentidos, descubre que, desde tal punto de vista, todas nuestras representaciones de los sentidos son incapaces de garantizar la realidad de esos mismos objetos [A 369].

Aquí, Kant sostiene que el realismo trascendental conduce al idealismo empírico, que es la doctrina según la cual la mente

solo puede tener acceso inmediato a nuestras propias ideas o representaciones (lo «ideal» en sentido empírico). El asunto es que, puesto que el realismo trascendental interpreta erróneamente la realidad de los objetos espaciales («objetos de los sentidos») se ve obligado a negar que la mente tenga una experiencia inmediata de tales objetos. El realismo trascendental es así presentado como la fuente del pseudoproblema del mundo externo y de la versión cartesiana emblemática del escepticismo asociado con él.

El segundo pasaje proviene de la «Antinomia de la razón pura». Aquí, Kant define el idealismo trascendental como la doctrina según la cual «todos los objetos de una experiencia posible no son sino apariencias, es decir, meras representaciones, las cuales, en la forma en que son representadas, como seres extendidos o como serie de alteraciones, no tienen existencia independiente fuera de nuestros pensamientos». En contraste con esto, el realista trascendental considera las «meras modificaciones de nuestra sensibilidad como cosas subsistentes en sí mismas, es decir, trata las *meras representaciones* como cosas en sí» (A 490-491 / B 518-519).

En ambos pasajes se señala que la característica definitoria del realismo trascendental es su confusión de apariencias o «meras representaciones» con cosas en sí. El primer pasaje limita esta acusación a los objetos de «percepción externa» (objetos espaciales empíricamente externos), pero la relaciona con la concepción del espacio y el tiempo como «cosas dadas en sí, independientemente de nuestra sensibilidad». Este énfasis en el espacio y la experiencia externa refleja, indudablemente, el interés que Kant tiene en este aspecto específico de la relación entre idealismo empírico y realismo trascendental. El segundo pasaje, el cual no refleja este punto particular, en cierto modo va más lejos al presentar al realismo trascendental como el punto de vista que considera *todos los fenómenos*, tanto del sentido interno como de los sentidos externos, como si fueran cosas en sí. Pienso que este último pasaje expresa la posición que Kant adopta en esta materia. En efecto, es una doctrina central de la *KrV* que tanto el sentido interno como los sentidos externos nos presentan los objetos como aparecen y no como son en sí mismos. Así pues, la confusión del realismo trascendental se manifiesta en ambos pasajes.

Con esto queda claro que la interpretación usual del realismo trascendental como equivalente del realismo científico cartesiano y newtoniano (en general, lo que Berkeley entiende por «materia-

lismo») es muy limitada.[1] Si bien Kant usa con poca frecuencia la expresión «realismo trascendental», en cambio repetidamente acusa a los filósofos de caer en diversas consideraciones de las apariencias como cosas en sí o, lo que es lo mismo, de otorgar realidad «absoluta» o «trascendental» a las apariencias.[2] En efecto, en un pasaje de la *KrV*, Kant llama a esta confusión el «prejuicio común» (A 740 / B 768), y en otros lugares se refiere a ella como la «común pero falaz presuposición de la realidad absoluta de las apariencias» (A 536 / B 564). Por otra parte, esta tesis general, incluso en forma más radical, está apoyada en otros textos que llegan a afirmar que antes de la *KrV* la confusión era inevitable,[3] e incluso que «hasta la filosofía crítica, todas las demás filosofías eran iguales en sus elementos esenciales».[4]

Tales aseveraciones apoyan la pretensión de que la distinción trascendental entre apariencias y cosas en sí o, más precisamente, entre las cosas como aparecen y esas mismas cosas como son en sí, funciona como la gran línea divisoria en la concepción kantiana de la historia de la filosofía. Solo la filosofía crítica ha logrado establecer correctamente esta distinción. Consiguientemente, todas las demás filosofías, a pesar de sus muchas diferencias interesantes, no son en el fondo otra cosa que expresiones diversas de la misma confusión subyacente en todas ellas. Así, si el realismo trascendental es entendido como el punto de vista que sistemáticamente confunde apariencia con cosa en sí, se le puede asignar en la filosofía teórica de Kant el mismo papel que se le asigna a la heteronomía en su filosofía moral. En otras palabras, constituye la presuposición común, el prejuicio o confusión compartido por todos los filósofos que no alcanzaron la perspectiva crítica.[5]

---

1. Dos ejemplos de este punto de vista son Colin Turbayne, «Kant's Refutation of Dogmatic Idealism», *Philosophical Quarterly*, 5 (1955), 228, y Sadik J. Al-Azm, *The Origins of Kant's Argument in the Antinomies*, p. 148.

2. En B 53, Kant parece considerar como equivalentes realidad «trascendental» y realidad «absoluta». La noción de «realidad absoluta» se remonta hasta la «Disertación», en donde Kant crítica la concepción del tiempo como algo «puesto en sí mismo y absolutamente» (*in se et absolute positum*) (*Ak*, II, 401). Para un examen de algunos de estos aspectos terminológicos, véase Norbert Hinske, *Kants Weg zur Transzendental-philosophie*, esp. p. 49.

3. *Ak*, XX, 287

4. *AK*, XX, 335.

5. Después de desarrollar su principio formal de autonomía en la *Crítica de la razón práctica*, Kant procede a agrupar sistemáticamente todas las filosofías morales anteriores bajo ciertas etiquetas que caracterizan los diversos aspectos de la heteronomía (*Ak*, V, 40-41).

La mejor manera de probar esta pretensión es mostrar la extensión o su aplicación en las diversas filosofías «no críticas». Sin embargo, debe notarse que al hacer esto consideraremos estas filosofías explícitamente a través de la perspectiva kantiana. La cuestión en discusión no es si el cargo que se hace a estas filosofías de confundir apariencias con cosas en sí, y de ser, por consiguiente, trascendentalmente realistas, es «justo» de acuerdo con algún parámetro independiente de evaluación. La cuestión es más bien la de si es posible, teniendo en cuenta los supuestos kantianos, considerar dichas filosofías de esa manera.

Hemos visto que Kant sostiene que el idealismo empírico es una forma de realismo trascendental, el cual tiene su origen en el reconocimiento del hecho de que la mente humana no tiene acceso directo a las cosas putativamente «reales», i. e., a los objetos físicos considerados como cosas en sí en sentido trascendental. Este reconocimiento, a su vez, lleva a la tesis de Descartes y sus seguidores, según la cual los únicos objetos que conocemos inmediatamente son las ideas de la mente. Tal idealismo, junto con sus consecuencias escépticas, es, por lo tanto, el resultado de un sometimiento implícito al realismo trascendental. En la versión de la primera edición de la «Refutación al idealismo», Kant regresa sobre este asunto y, sucintamente, lo puntualiza así:

> Si consideramos los objetos exteriores como cosas en sí, resulta enteramente imposible comprender cómo podemos llegar a conocer su realidad fuera de nosotros, ya que nos apoyamos únicamente en la representación que tenemos. En efecto, nada podemos percibir fuera de nosotros, sino solo dentro de nosotros mismos. En consecuencia, la autoconciencia no nos suministra más que nuestras propias determinaciones [A 378].

A primera vista esto parece recordar la crítica de Berkeley al «materialismo», y frecuentemente ha sido interpretado precisamente de esa manera.[6] En tal interpretación, Kant, al igual que Berkeley, consigue su propósito de evitar el escepticismo simplemente mediante la identificación de lo «real» con los objetos inmediatos de la conciencia. Sin embargo, esta interpretación es una burda simplificación y falla al capturar el genuino sentido de

---

6. Cfr. Turbayne, «Kants Refutation», y Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's «Critique of pure Reason»*, 301 ss.

la posición kantiana. A fin de aprehender este propósito es necesario enfocar, como Kant lo hace, el término clave *ausser* o *ausser uns*. Kant hace notar que el idealista empírico entiende este término en su sentido trascendental. En otras palabras, este tipo de idealista considera que la «exterioridad» de los objetos espaciotemporales «reales», de los cuales supuestamente se ocupa la ciencia, implica la independencia de dichos objetos respecto de las condiciones subjetivas del conocimiento humano. Esto sería perfectamente aceptable si al describir trascendentalmente estos objetos exteriores uno se abstuviera de adscribir a ellos predicados espaciales o temporales. En este caso, uno sería un buen idealista trascendental. El problema es que el idealista empírico cartesiano no hace esto. Al contrario, considera estos objetos experimentalmente externos como pertenecientes a la *res extensa*. Por lo tanto, confunde el sentido empírico de *ausser uns* con el sentido trascendental. Esta confusión o error es lo que genera el escepticismo vinculado con este tipo de idealismo. La refutación de Kant consiste esencialmente en enfatizar este punto.

Un ejemplo aún más evidente del tipo de pensamiento realista trascendental lo ofrecen los newtonianos o los «matemáticos estudiosos de la naturaleza». Ya hemos visto que su concepción del espacio y el tiempo absolutos puede ser considerada como consecuencia de la confusión entre condiciones epistémicas y condiciones ontológicas y que esto equivale a la confusión entre apariencia y cosa en sí. Sin embargo, no solo Newton, sino también su gran oponente, Leibniz, puede ser considerado como un realista trascendental. De hecho, Kant sostiene explícitamente que Leibniz «tomó las apariencias por cosas en sí» (A 260 / B 320). Propongo posponer el examen de esta desconcertante afirmación, y de la versión leibniziana del realismo trascendental, para la próxima sección.[7] Por ahora, solo deseo considerar los candidatos más evidentes para servir como contraejemplo de la tesis de esta sección. Estos contraejemplos los proporcionan las posiciones fenomenistas como las de Berkeley y Hume. Si puede decirse que estos pensadores han confundido apariencias con cosas en sí, es justo afirmar que esta confusión es virtualmente universal.

Ya he sugerido que el «idealismo dogmático» de Berkeley, el cual equivale para Kant a la «degradación de los cuerpos a mera ilusión», puede ser considerado como un descendiente directo de

7. Para una interpretación distinta de esta afirmación, la cual depende de la tesis de que el idealismo de Kant implica esencialmente una teoría impuesta arbitrariamente, véase Jonathan Bennett, *Kant's Dialectic*, p. 55.

la versión newtoniana del realismo trascendental. En ese sentido, el idealismo dogmático se coloca ante el espacio y el tiempo absolutos de Newton en la misma posición en la que se coloca el idealismo empírico frente a la *res extensa* cartesiana. En otras palabras, es una forma de subjetivismo o idealismo al cual conducen ciertos presupuestos del realismo trascendental. Sin embargo, la posición de Berkeley es algo más que un mero vástago del realismo trascendental. Es por sí misma realista en sentido trascendental. Sin duda alguna Kant nunca afirmó exactamente esto al referirse al «buen obispo». Pero sí lo hizo al referirse a Hume, y su afirmación es igualmente aplicable a Berkeley. El pasaje crucial se encuentra en la *Crítica de la razón práctica* cuando, al resumir algunos principios esenciales de la «Primera crítica», Kant expresa: «Que Hume, tomando los objetos de la experiencia como cosas en sí (como también acontece casi en todas partes), declarase que el concepto de causa es una engañosa y falsa ilusión; en eso hizo muy bien».[8]

Ya que indudablemente fue bien conocido para Kant el hecho de que Hume caracterizó los objetos de la experiencia humana como «impresiones», inevitablemente nos preguntamos por qué Kant debió describir tales objetos privados y subjetivos como cosas en sí. La respuesta obvia es que Hume considera esas impresiones como si fueran dadas a la mente como son en sí mismas. Esto puede ser interpretado como una consecuencia de su falta de reconocimiento de la existencia de formas a priori de la sensibilidad mediante las cuales son recibidas estas impresiones (para Kant incluso los datos privados del sentido interno son dados a la mente bajo la forma de tiempo, y por ello se consideran como apariencias). Puesto que Hume no reconoce ninguna forma a priori de la sensibilidad, no está en posición de admitir la posibilidad de ninguna regla a priori de síntesis a través de la cual esas impresiones sean llevadas a la unidad de la conciencia. En ausencia de tales reglas, no hay razón por la que, dado un objeto (o impresión) *A*, deba darse igualmente algo distinto, un objeto (o impresión) *B*. Esta es, según Kant, la fuente de las dudas escépticas de Hume respecto de la causalidad.[9] Sin embargo, por lo menos para el presente propósito, las ideas berkeleianas tienen exactamente el mismo estatus que las impresiones de Hume. Ambas son dadas a la mente como son en sí mismas, cosa que es eviden-

---

8. *Ak*, V, 53.
9. El tratamiento íntegro de este pasaje se debe en gran medida al análisis de Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, pp. 181-182.

ciada por la negación berkeleiana de la naturaleza a priori de la representación de espacio. En consecuencia, tales ideas se consideran como cosas en sí en sentido kantiano.

De esto se sigue que, desde la perspectiva kantiana, tanto Berkeley como Hume pueden juzgarse culpables de la confusión de apariencias con cosas en sí. Por consiguiente, ambos pueden ser considerados realistas trascendentales. Los rasgos peculiares de sus subjetivismos se originan en el hecho de que consideran las apariencias (en sentido empírico) como si fueran cosas en sí (en sentido trascendental). En ese aspecto, quizá sus posiciones pueden ser contrastadas con el dualismo cartesiano que considera las apariencias (en sentido trascendental) como si fueran cosas en sí (en el mismo sentido trascendental). El punto clave, sin embargo, es que Berkeley y Hume comparten con otros realistas trascendentales una falta de reconocimiento del papel de un conjunto de condiciones epistémicas en la experiencia humana.

B. *El realismo trascendental y el modelo teocéntrico del conocimiento*

He sugerido que el realismo trascendental puede ser entendido en términos de una apelación, ya sea explícita o implícita, al modelo teocéntrico del conocimiento. Por tal modelo entiendo un programa o método de reflexión epistemológica de acuerdo con el cual el conocimiento humano es analizado y evaluado considerando su conformidad, o su deficiencia, respecto del modelo de conocimiento teóricamente ejecutable por un «intelecto infinito» o «absoluto». Llamo «intelecto infinito» o «absoluto» a aquel entendimiento no afectado por las limitaciones del entendimiento humano y que, por lo tanto, conoce a los objetos «como son en sí». En este modelo, dicho intelecto funciona esencialmente como una idea regulativa en sentido kantiano. Así pues, apelar a él no compromete ni con la existencia de tal intelecto ni con el supuesto de que el conocimiento de ese tipo es el que realmente posee la mente humana. La cuestión es que una hipotética «visión divina» de las cosas es el parámetro según el cual se analiza la «objetividad» del conocimiento humano.

Este modelo es la herencia común de la tradición platónica, pero es particularmente evidente en los grandes racionalistas del siglo XVII. Recordemos, por ejemplo, a Malebranche, quien postuló que «vemos todas las cosas en Dios», y a Spinoza, quien sostuvo que la meta del conocimiento humano es considerar las cosas *sub specie*

aeternitatis.[10] También en el caso de Leibniz este modelo es central; en realidad, intento mostrar que su apelación a este modelo es la clave para comprender la versión específicamente leibniziana del realismo trascendental. Por otra parte, los empiristas también están comprometidos con este modelo, aunque de hecho esto se encuentra oscurecido en alguna medida por su orientación esencialmente psicologista. Esto es claramente manifiesto en Berkeley, quien, en algún grado, fue siempre platónico,[11] pero es igualmente verdadero respecto de Locke y Hume. En tanto que el aspecto realista trascendental del pensamiento de Hume ya ha sido destacado, me limitaré a considerar brevemente el caso de Locke. Finalmente, en un esfuerzo por destacar cómo es prevaleciente este modelo y proporcionar bases más amplias para comprender la naturaleza de la «revolución copernicana» de Kant, trataré de mostrar cómo subyace también en el pensamiento precrítico del propio Kant.

Leibniz. La apelación leibniziana al modelo teocéntrico es bastante explícita y ha sido bien destacada en la literatura.[12] Siguiendo a san Agustín y a Malebranche, Leibniz describe al intelecto divino como el reino de las verdades eternas, y afirma, de manera muy expresiva, que es ahí donde se encuentra «el modelo de las ideas y verdades que están grabadas en nuestras almas».[13] Esto no quiere decir que para Leibniz la mente humana sea infinita o que, en alguna medida, sea capaz de pensar los «pensamientos divinos». Al contrario, él constantemente enfatiza los límites irrebasables del conocimiento humano. Leibniz explica estos límites en

---

10. Cfr. Spinoza, *Ethics*, II, prop. XLIV, corolario II. Spinoza sostiene aquí que «está en la naturaleza de la razón el percibir las cosas bajo una cierta forma de eternidad» (*sub quadam aeternitatis specie*). Este aspecto de la epistemología de Spinoza lo examino en *Benedict de Spinoza*, 107-117, y la crítica general de Kant a Spinoza, en «Kant's Critique of Spinoza», 199-227

11. Sobre este particular, hay un comentario de Kant citado por Bird que resulta especialmente interesante. De acuerdo con Kant, «Berkeley no encontró, ni podía encontrar, cosa alguna que el entendimiento concibiera de acuerdo con principios a priori, así que tuvo que buscar otro tipo de intuición, a saber, una intuición mística de las ideas de Dios, lo cual requiere de un doble entendimiento: uno que se refiere a los fenómenos de la experiencia y otro que conoce las cosas en sí. Por mi parte, no requiero sino una sensibilidad y un entendimiento» (*Ak*, XXIII, 58; Bird, p. 37).

12. Sobre este aspecto, el análisis más completo es el que presenta Aron Gurwitsch, *Leibniz philosophie des panlogismus*, 23-31, 142-151, 450-454. Este mismo tema es puesto de manifiesto en conexión con Kant por Gottfried Martin, quien lo denomina «fundamentación teológica de la verdad», *Kant's Metaphisics and Theory of Sciencie*, p. 62.

13. G.W. Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, libro 4, cap. 2, § 14, p. 447

términos de la confusión de nuestras representaciones, y esto es considerado como una consecuencia de nuestra misma finitud. Sin embargo, la cuestión no es que el conocimiento humano sea infinito o incluso adecuado, sino más bien que es su aproximación al conocimiento divino lo que lo hace adecuado. Así pues, aunque exista una diferencia infinita de grado o alcance entre el conocimiento divino y el humano, hay, sin embargo, una similitud o conmensurabilidad en cuanto a la clase.[14]

El modelo teocéntrico también se manifiesta en la tesis clave de Leibniz según la cual en toda proposición verdadera el predicado está contenido en el concepto del sujeto. Su adhesión a este principio llevó a Leibniz a considerar que la demostración requiere de reducción a la identidad. Él pensó que esto es perfectamente posible para las proposiciones aritméticas y posible, por lo menos en principio, para los axiomas de la geometría euclidiana. Es aún más importante, el que Leibniz sostiene que este principio es aplicable no solo a las verdades necesarias o «verdades de razón», las cuales son verdaderas en todos los mundos posibles, sino también a las verdades contingentes o «verdades de hecho», las cuales valen solo en este mundo presente. Tal y como Leibniz lo dice en una de las primeras formulaciones de este principio, esto se debe a que «pertenece a la naturaleza de una sustancia individual, o ser completo, el tener un concepto completo que baste para comprender y para deducir todos los predicados del sujeto al que se atribuye esta noción».[15] Ya que el concepto acabado de una sustancia individual implica una infinitud de elementos, y puesto que una mente finita no es capaz de un análisis infinito, el intelecto humano nunca puede llegar a tal concepción. Consiguientemente, no puede demostrar o deducir verdades de hecho. Sin embargo, en principio, tales verdades son deducibles, i. e., tales verdades permanecen deducibles para Dios, quien es capaz de una comprensión intuitiva de lo infinito. Expresado en términos kantianos, esto significa que toda proposición es, en última instancia, analítica, y que la sinteticidad de las verdades de hecho es solo una función de los límites del análisis y no de la naturaleza de las proposiciones mismas.

Estas consideraciones deberán permitirnos comprender mejor las principales líneas de la crítica de Kant a Leibniz y entender la aseveración de que Leibniz «tomó las apariencias por cosas en sí».

14. Esto es destacado claramente por Gurwitsch en su análisis de la «Affinität des menschlichen und göttlichen Geistes» (en *Leibniz*, 142-144).

15. G.W. Leibniz, *Discourse on Metaphysics*, § 8, p. 13

Gran parte del desacuerdo kantiano con Leibniz y sus seguidores se concentra en las concepciones, estrechamente vinculadas, de sensibilidad y apariencia. Comparada con la filosofía de Leibniz y considerando todos sus aspectos, Kant define su propia filosofía en términos de su diferente manera de entender estas concepciones. Kant sostiene que Leibniz y sus seguidores «falsificaron» ambas concepciones y considera que esto es el resultado directo de su interpretación errónea de la distinción entre lo «sensible» y lo «inteligible». En lugar de considerar la diferencia entre estos dos aspectos del conocimiento humano como una diferencia trascendental, i. e., como una diferencia de origen, contenido y clase, la consideraron como una diferencia meramente lógica, esto es, como una diferencia de grado en la claridad y distinción de las representaciones.[16] Todo esto se resume en la afirmación según la cual Leibniz, en contraste con Locke, «intelectualizó las apariencias» (A 271 / B 327). Ahora bien, «intelectualizar las apariencias» es hacer abstracción de su irreductible carácter sensible (espaciotemporal). Pero, puesto que este carácter es un rasgo que define a lo que Kant llama *apariencia*, y puesto que la independencia de él es el rasgo que define a la cosa en sí, se ve claramente que esta acusación es equivalente al cargo de que Leibniz «consideró las apariencias como cosas en sí».

Por otra parte, en su respuesta a Eberhard, Kant pone de manifiesto que el núcleo del problema con los leibnizianos es que fallan en el reconocimiento de que la sensibilidad humana tiene sus propias formas o condiciones a priori (espacio y tiempo), las cuales permiten determinar positivamente la naturaleza y relaciones de los objetos de la experiencia humana. Por eso los leibnizianos tienden a considerar el conocimiento sensible (perceptual) de las apariencias como una versión confusa del conocimiento puramente intelectual que Dios tiene de esos objetos. En consecuencia, todos los componentes sensibles de la experiencia humana, incluidas las relaciones espaciotemporales, son considerados como reducibles (por Dios) a las determinaciones puramente intelectuales (lógicas) que pertenecen a las cosas en sí mismas (mónadas). Esta tesis de la reducibilidad es la consecuencia lógica de la apelación leibniziana al modelo teocéntrico del conocimiento y, por ende, de su realismo trascendental. Esta es también la verdadera cuestión en la polémica kantiana según la cual Leibniz y sus seguidores «falsificaron» o «intelectualizaron» las apariencias o, lo que es lo

---

16. Cfr. *KrV* (A 43-44 / B 61-62); *Prolegómenos* (*Ak*, IV, 290-291), «On a Discovery», en *The Kant-Erberhard Controversy*, p. 133; y *Ak*, VIII, 219.

mismo, «tomaron las apariencias por cosas en sí». Por último, Kant sugiere, en la *KrV* y en su respuesta a Eberhard, que la misma falla permite, además, explicar las doctrinas y confusiones distintivas de la metafísica leibniziana.[17] En el Capítulo 5 veremos que todo esto se refleja en la teoría leibniziana de la idealidad del espacio y en la crítica que hace Kant.

Locke. El uso que hace Locke del modelo teocéntrico no es tan obvio, pero es tan real como en el caso de Leibniz. Tal vez el mejor ejemplo de esto es su muy discutida distinción entre esencia nominal y real. Por esencia nominal de una sustancia, en realidad de una «clase», Locke entiende la idea compleja de esa clase. Esta idea está formada por la mente sobre la base de la experiencia de un número de casos, y constituye el sentido del término que denota esa clase. En cambio, la esencia real es la naturaleza interna o «constitución real» de una cosa. Locke usa el ejemplo del oro para ilustrar esta tesis: «La esencia nominal de oro —nos dice— es aquella idea compleja significada por la palabra *oro*, por ejemplo, un cuerpo amarillo, de cierto peso, maleable y fundible», mientras que la esencia real es caracterizada como «la constitución de las partes no sensibles de ese cuerpo, de la cual dependen las cualidades y todas las demás propiedades del oro».[18]

La distinción de Locke entre estas dos clases de esencias plantea múltiples problemas, pero, para nuestros propósitos, el punto importante es simplemente que para Locke esta distinción corresponde a la distinción entre entendimiento divino y humano. Un claro ejemplo de esto es su análisis de la «esencia» del hombre. Después de clasificar brevemente los rasgos contenidos en las ideas complejas que constituyen la esencia nominal de *hombre*, Locke escribe:

> El fundamento de todas aquellas cualidades que son los ingredientes de nuestra idea compleja es algo muy diferente: tenemos un conocimiento de la constitución del hombre, de la cual provienen sus facultades de movimiento, sensación y razonamiento, y de la cual depende su condición; conocimiento que es posible que también lo tengan los ángeles y que seguramente lo tiene su Hacedor; pero podríamos tener una idea de su esencia muy diferente de la que ahora está contenida en nuestra definición de esa especie. Nuestra idea de un hombre individual podría ser bastante diferente de lo

17. *KrV*, A 271-276 / B 327-332, «On a Discovery», 156-160; *Ak*, VIII, 246-250.
18. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. A.C. Fraser, vol. 2, p. 57

que es ahora, tal y como es diferente el conocimiento de quien conoce todos los resortes, engranajes y demás dispositivos del famoso reloj de Estrasburgo y el conocimiento que tiene el asombrado hombre de campo que solamente ve el movimiento de las manecillas, escucha el ruido del reloj y observa únicamente algunas apariencias externas.[19]

El conocimiento de la esencia real aquí se hace equivalente explícitamente al conocimiento que «tiene nuestro Hacedor», es decir, al conocimiento divino. En contraste, el conocimiento humano está limitado a «algunas apariencias externas de las cosas». Así pues, es claro que el conocimiento humano encuentra fundamento en y es juzgado por el parámetro ideal del conocimiento divino. Sin embargo, el agnosticismo de Locke se mitiga considerablemente por su característica insistencia en que nuestros conocimientos de las esencias nominales y de las clasificaciones basadas en ellas son suficientes para nuestras necesidades. Así lo expresa elocuentemente en la introducción de su *Ensayo*: «La candela encendida sobre nosotros ilumina suficientemente para todos nuestros propósitos».[20] Estos propósitos incluyen, por supuesto, el conocimiento de Dios y de nuestro deber, pero también incluyen lo que Locke llama «obligaciones de la vida».[21] La cuestión es que nuestra clasificación de las cosas en clases y, en general, nuestro conocimiento empírico, es suficiente para cumplir estas «obligaciones», aun cuando no nos enseñen la verdadera naturaleza de las cosas. Así pues, Locke combina su apelación al modelo teocéntrico con una explicación esencialmente pragmática del conocimiento perceptual. En este sentido, su posición no está muy lejos de los racionalistas como Descartes y Malebranche.[22]

En este aspecto, la principal diferencia entre Locke y los racionalistas es que Locke tiende a concebir el conocimiento adecuado, y por ende el conocimiento divino, como básicamente más de lo mismo, es decir, considera el conocimiento divino como si fuera de naturaleza perceptual, si bien implica facultades perceptivas grandemente desarrolladas, e. g., «ojos microscópicos».[23] Esto contrasta profundamente con la versión racionalista usual del conocimiento «adecuado» como razón infinita. Esto no es la totalidad de la teoría de Locke; pero ciertamente es una parte importante de

19. *Ibíd.*, 57-58.
20. *Ibíd.*, vol. 1, p. 30.
21. *Ibíd.*, 29, 402.
22. Cf. Kemp Smith, *Commentary*, pp. 591-592.
23. Locke, *An Essay*, vol. 1, p. 403.

ella.[24] Es también la parte que Kant subraya cuando, al comparar a Locke con Leibniz, hace notar que Locke «*sensificó* todos los conceptos del entendimiento» y consideró a la sensibilidad «como una fuente de relación inmediata con las cosas en sí mismas» (A 271 / B 327). Así pues, a pesar de que sus puntos de vista son diametralmente opuestos, Kant sostiene que Leibniz y Locke comparten un erróneo presupuesto común: que el genuino conocimiento, ya sea sensible como Locke pretende, o ya sea intelectual como Leibniz afirma, es conocimiento de cosas en sí.

Kant. Tal vez el ejemplo más ilustrativo de una apelación al modelo teocéntrico del conocimiento es el proporcionado por el propio Kant. Podemos encontrar indicaciones de esto en casi todos los escritos pre-críticos. Pero, para nuestros propósitos, podemos limitar nuestra atención a uno de sus primeros ensayos metafísicos: «Nueva exposición de los primeros principios del conocimiento metafísico» (1755). Este ensayo refleja esa etapa de la filosofía kantiana que se desarrolló según el molde de Leibniz. Y así, en apoyo de la tesis que afirma que el principio de identidad es el primer principio de toda verdad, el joven Kant escribe:

> En tanto que todo nuestro razonamiento, considerado en sí o en combinación, se resuelve en el descubrimiento de una identidad entre el predicado y el sujeto, tal y como es evidente según la regla última de las verdades, debemos concluir que Dios no requiere del proceso de razonamiento. En efecto, puesto que todas las cosas tienen bajo su mirada la más grande trasparencia, en un solo acto de representación su inteligencia aprehende las cosas que son idénticas y las que no lo son y no tiene necesidad del análisis que forzosamente exige nuestra inteligencia oscurecida por sombras.[25]

Kant expresa aquí, tan claramente como se podría desear, su compromiso con el modelo teocéntrico del conocimiento. Siendo finitos, estamos obligados a recurrir al análisis a fin de comprender las identidades que el intelecto divino ve inmediatamente. Este compromiso kantiano con el modelo teocéntrico se revela no solo en la formulación del conocimiento ideal, sino también en algunos argumentos centrales de esta obra. Dos ejemplos serán suficientes

---

24. Cfr James Gibson, *Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations*, 164 ss.

25. Proposición III, escolio. *Ak*, I, 391; trad al inglés: «A New Exposition of the First Principles of Metaphysical Knowledge», por F E. England, en *Kant's Conception of God*, p. 219.

para manifestar esto. El primero es el argumento de la existencia de Dios como fundamento de la posibilidad, y por ende de la esencia, de las cosas. Al desarrollar este argumento, Kant apela al ejemplo de la esencia de un triángulo:

> La esencia de un triángulo, que consiste en la conjunción de sus tres lados, no es necesaria en sí. ¿Qué persona, en su sano juicio, puede afirmar que es necesario en sí que tres lados siempre se conciban unidos? Sin embargo, reconozco que esto es necesario para el triángulo, i. e., que si uno piensa un triángulo, piensa necesariamente tres lados, lo cual es lo mismo que decir: «una cosa es lo que ella es». Pero, ¿cómo es que a partir del pensamiento de lados y espacio cerrado proceden otras ideas? Es decir, ¿cómo es, en general, que una cosa es susceptible de ser pensada (la noción de una cosa pensable procede de combinación, limitación o determinación)? Esta no podría de ninguna manera ser pensada si todo lo que es real en la noción no existiera en Dios, fuente de toda realidad.[26]

El segundo ejemplo se da en conexión con la tesis de que el principio de coexistencia de sustancias ha de encontrarse en el intelecto divino. En apoyo de esta tesis Kant expresa:

> Hay que reconocer que esta relación [coexistencia de sustancias] depende de la causa común de los seres, es decir, Dios, como principio general de existencia. Y puesto que la reciprocidad mutua entre estas cosas no se sigue del hecho de que Dios simplemente ha establecido su existencia, a menos que el esquema del entendimiento divino que les da existencia haya fijado su reciprocidad al concebir su existencia como correlativa, es evidente que las interacciones generales de las cosas se deben a la mera concepción de la idea divina.[27]

La importancia primordial de estos dos pasajes radica en la luz que arrojan sobre los elementos de continuidad y cambio en el pensamiento de Kant. Tanto el Kant pre-crítico como el crítico se ocuparon de la determinación de las condiciones de posibilidad, aun cuando estas condiciones son explicadas de muy diferente manera. En el primer pasaje la cuestión que se examina es la naturaleza del fundamento, o condición de posibilidad, de que tres líneas rectas puedan encerrar un espacio. La respuesta del joven Kant es que la posibilidad de tal figura está fundada en que el intelecto divino pueda concebirla. En contraste, en su explicación

---

26. Proposición VII, *Ak*, I, 395-396; «A New Exposition», p 225.
27. Proposición XIII, demostración; *Ak*, I, 413; «A New Exposition», p. 248.

de la posibilidad de la matemática en la *KrV*, Kant argumenta que la imposibilidad de que dos líneas rectas encierren un espacio está basada sobre las condiciones de la constructibilidad de figuras en el espacio (A 221 / B 268); y estas condiciones (las cuales definen la naturaleza euclidiana del espacio) están determinadas en sí mismas por la naturaleza de la sensibilidad humana. En este sentido, el segundo pasaje es aún más *sorprendente*, pues Kant plantea el mismo problema que abordará más tarde en las «Analogías», es decir, el fundamento de la unidad de la experiencia. En la *KrV* esta unidad es explicada en términos de los «principios del entendimiento puro». Estos principios, como veremos, funcionan como condiciones de posibilidad de la conciencia de un orden temporal unificado, y expresan la necesaria conformidad de los fenómenos con los esquemas de los conceptos puros del entendimiento. En contraste, aquí se sostiene que los objetos (sustancias) se conforman necesariamente al esquema del intelecto divino. La apelación al intelecto divino en este temprano ensayo desempeña mucho de la misma función que desempeñará la apelación al intelecto humano en la *KrV*.

II. La naturaleza trascendental del idealismo kantiano

En la sección anterior he argumentado que todas las filosofías no críticas, incluida la del joven Kant, pueden ser consideradas como trascendentalmente realistas. Estas filosofías están unidas en el «supuesto común» o «prejuicio» de que los objetos del conocimiento son cosas en sí. En tanto que esta suposición es compartida por filósofos con ontologías y epistemologías radicalmente diferentes, tales como Spinoza y Berkeley, no puede ser definida ni en términos ontológicos ni en términos epistemológicos. En cambio, debe caracterizarse como un supuesto metafilosófico o metodológico referente al «punto de vista» en cuyos términos el conocimiento humano es analizado y evaluado. Esforzándome por caracterizar más ampliamente este punto de vista, he indicado que entraña la falta de reconocimiento de que el conocimiento humano posee sus propias condiciones a priori, lo cual, a su vez, conduce a la omisión de la distinción trascendental vinculada necesariamente con el modelo teocéntrico del conocimiento.

En lo que resta de este capítulo se examinan las implicaciones de este resultado para la interpretación del idealismo trascendental. Es claro que la más importante de estas implicaciones es que

el idealismo trascendental debe caracterizarse primordialmente, al igual que su opuesto, como un «*punto* de *vista*» metafilosófico o metodológico y no como una doctrina francamente metafísica referente a la naturaleza o el estatuto ontológico de los objetos del conocimiento humano. Por otra parte, así como el realismo trascendental es definido negativamente en términos de su falta de *reconocimiento* del papel de las condiciones epistémicas en el conocimiento humano, y su consiguiente omisión de la distinción trascendental entre las cosas como aparecen y esas mismas cosas como son en sí, así también el idealismo trascendental es definido positivamente en términos de su aceptación de esta concepción y de su insistencia en esta distinción. Decir esto no es negar que el idealismo trascendental tiene importantes consecuencias metafísicas. Evidentemente las tiene, y se examinarán en posteriores capítulos.[28] El asunto es que estas consecuencias se siguen de la aceptación de la distinción trascendental y deben, por lo tanto, ser entendidas en conexión con ella. Un aspecto adicional que merece ser subrayado aquí es que solo si se asume que el conocimiento humano tiene condiciones a priori del tipo ya anotado, llega a ser posible el «considerar» los objetos en relación con esas condiciones. De hecho, solo a la luz de esta suposición la distinción entre las dos maneras de «considerar» los objetos puede ser vista como algo más que el tradicional contraste entre «como me aparecen las cosas» (dadas ciertas condiciones psicológicas, fisiológicas, etc.) y «como ellas realmente son».

En tanto que el propósito básico de la posición de Kant se manifiesta en su propia caracterización del idealismo trascendental como «formal» o «crítico», comenzaré con una breve consideración de cómo debe ser entendida esta afirmación. El siguiente paso consiste en examinar la descripción kantiana de su «revolución *copernicana*» y el sentido en el que puede decirse que entraña un cambio del modelo teocéntrico del conocimiento al antropocéntrico. Finalmente, a la luz de todo esto, espero establecer definitivamente la diferencia fundamental entre el idealismo trascendental y el fenomenismo de tipo berkeleiano.

---

28. La más importante de estas consecuencias es la de la supuesta no espacialidad y no temporalidad de las cosas en sí. Toda esta temática se trata con detalle en el Capítulo 5.

A. *El idealismo trascendental como idealismo formal*

En respuesta a la difundida incomprensión y crítica de este idealismo, tal y como fue formulado en la primera edición de la *KrV*, Kant anota en el apéndice de los *Prolegómenos* que desea que el idealismo trascendental sea llamado «idealismo *formal* o, mejor aún, idealismo *crítico*». Al hacer esto espera distinguirlo tanto del «idealismo dogmático de Berkeley como del idealismo escéptico de Descartes».[29] Por otra parte, en una nota agregada en la segunda edición a la ya citada definición de idealismo trascendental, Kant hace notar que «En otras ocasiones lo he denominado también *idealismo formal* con objeto de distinguirlo del *idealismo material*, es decir, del tipo usual de idealismo que pone en duda, o incluso niega, la existencia de las cosas exteriores» (B 519).

Una sugerencia fuertemente predominante en la versión convencional del idealismo trascendental es que a Kant podría aconsejársele seguir más consistentemente su propia recomendación terminológica. El idealismo kantiano es «formal» en el sentido de que es una teoría sobre la naturaleza y el alcance de las *condiciones* bajo las cuales los objetos pueden ser experimentados o conocidos por la mente humana.[30] Este idealismo ha de contrastarse con los idealismos del tipo de Descartes y Berkeley, los cuales son, más que otra cosa, teorías referentes a los *contenidos* de conciencia (entendidos en sentido empírico). Una vez más, este idealismo es «crítico» porque se funda en una reflexión de las condiciones y límites del conocimiento humano, no en los contenidos de conciencia o en la naturaleza de la realidad *an sich*.

Desafortunadamente, mucho de esto se oscurece por la tendencia de Kant de referirse a los objetos de la experiencia humana no solo como «fenómenos», sino también como «meras representaciones». Según la interpretación convencional, esta última expresión, la cual es extremadamente frecuente en la obra de Kant, es la principal responsable de este oscurecimiento. Sin embargo, una atención cuidadosa al texto es suficiente para generar serias dudas respecto de la corrección de esta interpreta-

---

29. *Ak*, IV, 375.

30. En todo esto se encuentra implícita la equivalencia entre «forma» y «condición». Este tema se trata, entre otros lugares, en el Capítulo 5. Para una exposición detallada de la concepción kantiana de forma, puede verse Robert B. Pippin, *Kant's Theory of Form*.

ción. Por ejemplo, consideremos la caracterización del idealismo trascendental a la cual Kant agrega la nota antes citada. Se ve inmediatamente que Kant describe aquí el idealismo trascendental como la doctrina que afirma que «todo cuanto intuimos en el espacio o en el tiempo, i. e., todos los objetos de la experiencia que nos es posible, no son otra cosa que fenómenos, es decir, meras representaciones, que, tal como son representadas, como seres extensos o como series de cambios, no poseen existencia independiente fuera de nuestros pensamientos». La equivalencia de apariencias con «meras representaciones» en la cláusula principal de este pasaje sugiere, ciertamente, la interpretación que hace la versión convencional del idealismo trascendental. Sin embargo, en la cláusula subordinada Kant mina tal interpretación al indicar que la caracterización de las apariencias como «meras representaciones» debe ser entendida en relación con la «manera como son representadas». Por lo tanto, la tesis no es la de que los objetos no tengan existencia independiente (como se sostendría en relación con las ideas berkeleianas o los datos sensibles del fenomenista); la tesis es, más bien, que tal existencia no puede ser atribuida a ellos «en la manera en que son representados».

La «manera» en que estos objetos son representados es como entidades espaciotemporales. La tesis es, pues, que esta descripción, con todo lo que entraña, puede ser aplicada a los objetos solo gracias a nuestra manera de representarlos, y no a esos mismos objetos como serían en sí. Kant sostiene que este resultado es establecido en la «Estética trascendental», en donde expone que espacio y tiempo son «formas» o «condiciones» de la sensibilidad humana. Consideraremos el argumento específico de la idealidad de espacio y tiempo en el Capítulo 5. Por ahora, simplemente deseo hacer notar que detrás de este argumento y del idealismo formal de Kant se encuentra un principio que está implícito en la totalidad de la *KrV*, pero que en ninguna parte es completamente explícito: todo lo que es necesario para la representación o experiencia de algo como objeto, es decir, todo lo que es requerido para el conocimiento o comprensión de lo que es «objetivo» en nuestra experiencia, debe reflejar la estructura cognitiva de la mente (su manera de representar), más que la naturaleza del objeto como es en sí mismo. Afirmar lo contrario es asumir que la mente puede, de alguna manera, tener acceso a un objeto (mediante intuición sensible o intelectual) independientemente de los mismos elementos que han sido estipulados como condiciones de posibilidad para hacer esto. Obviamente, esto implica una contra-

dicción.[31] El realista trascendental evita esta contradicción únicamente porque rechaza asumir que existen tales condiciones. Pero al hacer esto da por sentada la cuestión misma planteada por la *KrV*.

Consideraciones similares se aplican a los conceptos puros del entendimiento, los cuales funcionan como condiciones intelectuales del conocimiento humano. A pesar de que un análisis detallado de la concepción kantiana del entendimiento deberá esperar hasta la segunda parte de este estudio, por ahora debemos tener presente que para Kant todo conocimiento humano es judicativo (como opuesto a intuitivo), y que sostiene que los conceptos puros funcionan como condiciones o reglas últimas del juicio. Ahora bien, en cuanto que en la interpretación que Kant hace de *objeto* este significa solamente el sujeto de un posible juicio, estos conceptos son necesarios y suficientes para determinar lo que «cuenta» como objeto, i. e., lo que puede ser representado como objeto. En otras palabras, definen el significado mismo de *objeto*, en tanto que por objeto únicamente se entiende algo representado conceptualmente. Por otra parte, ya que *objeto* significa un objeto de posible experiencia, lo cual es, como veremos, el sentido kantiano «fuerte» del término, estos mismos conceptos son condiciones necesarias pero no suficientes para la representación de objetos o de estados objetivos de cosas.[32] Siguen siendo condiciones necesarias, porque la experiencia

31 Cfr. Arthur Melnick, *Kant's Analogies of Experience*, esp. p. 164. Melnick desarrolla aquí un argumento, en términos de la noción de formalidad, que yo considero que es sustancialmente similar. Este argumento tiene como tema central la incoherencia de interpretar un elemento, que funciona como forma de nuestra relación cognitiva con el mundo, en términos de un rasgo del mundo en sí, i. e., un rasgo que pertenece al mundo en abstración de nuestra relación cognitiva con él.

32. Aquí estoy adelantando la exposición del Capítulo 7, donde se sostiene que la distinción entre los dos sentidos de *objeto* anotada en este pasaje es la clave de la distinción entre las dos partes de la «Deducción trascendental» de la segunda edición. Sin embargo, por ahora solo deseo insistir en el hecho de que Kant usa *objeto* en estos sentidos, y que esto se manifiesta en su uso de los dos términos alemanes *Objekt* y *Gegenstand* en la «Deducción». Por otra parte, quizá también vale la pena mencionar aquí que la omisión del reconocimiento de estos dos sentidos de *objeto* debilita la penetrante explicación de Melnick sobre la conexión entre el juicio y la concepción realista trascendental de objeto. Así, afirma (*ibíd.*, p. 145) que a fin de comprender el idealismo kantiano es necesario considerar que «Kant subraya la dependencia del *concepto* de un objeto respecto de la noción del sujeto del juicio y no la dependencia de la existencia de objetos respecto de la existencia de un sujeto». Esta interpretación, que nos recuerda en muchos aspectos la del seguidor y crítico de Kant, Jacob Segismund Beck, ciertamente se mueve en la dirección correcta. Sin embargo, el problema básico con ella es que falla al hacer justicia al papel de la teoría de la sensibilidad del idealismo kantiano. Este papel se manifiesta cuando pasamos del primero al segundo *sentido* del *objeto*. Una crítica e interpretación similar a la que Melnick hace del idealismo trascendental es dada por Karl Ameriks, a

implica juicio, pero no son condiciones suficientes, porque requieren del apoyo de las condiciones sensibles ya mencionadas, i. e., del espacio y el tiempo. Sin embargo, la cuestión esencial es que poseen un estatus trascendental igual al de estas condiciones sensibles. Por consiguiente, la idealidad trascendental de los objetos de posible experiencia debe entenderse como implicando su conformidad tanto a estos conceptos como a las formas de la sensibilidad. Ambos se consideran como «formas» de la experiencia, y ambos, por lo tanto, integran la caracterización del idealismo de Kant como un idealismo «formal». Frecuentemente, mucho de esto se pierde de vista debido a la tendencia de Kant de definir el idealismo trascendental casi exclusivamente en términos de su teoría de la sensibilidad y, por lo tanto, como una doctrina que recibe de la «Estética trascendental» su soporte y prueba fundamental. Esta misma tendencia también se manifiesta en la frecuente caracterización de los «fenómenos» como «modificaciones» o «determinaciones» de nuestra «facultad sensible» o de la «condición subjetiva de los sentidos». Sin embargo, existen pasajes en los que Kant indica que la concepción trascendental de apariencia debe ser entendida tanto en términos del entendimiento y sus conceptos a priori como de la sensibilidad y sus formas a priori.[33] Por otra parte, como veremos en el próximo capítulo, la llamada *prueba indirecta* de la «Antinomia de la razón pura» descansa sobre una apelación a una concepción más amplia del idealismo trascendental inseparable del método «trascendental» o «crítico». Estos pasajes, el argumento de la «Antinomia» y la «Estética trascendental», deben ser tomados en consideración si se quiere entender el sentido «formal» o «crítico» del idealismo kantiano y su raíz en la noción de condición epistémica.

B. *La «revolución copernicana» de Kant y el modelo antropocéntrico del conocimiento*

En un famoso pasaje del prefacio de la segunda edición, Kant compara el «cambio de punto de vista» (*Umänderung der Denkart*) por el que aboga en filosofía con la revolución que Copérnico inició

pesar de que este último no se ocupa de la temática de los sentidos *objeto*; véase «Recent Works on Kant's Theoretical Philosophy», *American Philosophical Quarterly*, 19 (1982), 1-24, esp. 2-3.

33. Para un análisis de este tema, puede consultarse Gerold Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, 184 ss. Entre los pasajes en los que Kant describe de esta manera la idealidad trascendental, se encuentran A 129 y B XXVII-XXIX.

en astronomía.[34] Y no es sorprendente que se haya escrito gran cantidad de literatura en torno al punto preciso de la comparación con Copérnico y de lo apropiado de esta analogía. El principal aspecto en cuestión es si Kant cometió la llamada «falacia antropocéntrica» en su interpretación de Copérnico. Afortunadamente, no es necesario ocuparnos aquí de este asunto. La cuestión central es simplemente cómo es entendida por Kant su propia «revolución» filosófica, aun cuando, como frecuentemente se sostiene, persista la cuestión de que la analogía con Copérnico no es particularmente apta. Kant describe su revolución de la siguiente manera:

> Hasta ahora se ha supuesto que todo nuestro conocimiento debe regirse por los objetos. Sin embargo, todos los intentos de extender nuestro conocimiento de objetos a fin de establecer a priori, mediante conceptos, algo acerca de ellos, han resultado fallidos desde tal presupuesto. Preguntémonos, pues, por una vez, si no tendríamos más éxito en las tareas de la metafísica si suponemos que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento [B XVI].

Teniendo en cuenta los análisis precedentes, es claro que en este pasaje Kant esta contrastando los «puntos de vista» del realismo trascendental y del idealismo trascendental. El supuesto de que «todo nuestro conocimiento debe conformarse a los objetos» es fácilmente identificable como el «supuesto común» asociado con el realismo trascendental. Por consiguiente, los «objetos» a los cuales supuestamente nuestro conocimiento debe sujetarse deben ser caracterizados como cosas en sí en sentido trascendental. Desde este punto de vista, puede decirse que conocemos objetos justamente en la medida en la que nuestro pensamiento se rige por su naturaleza «real» o, equivalentemente, por la concepción que Dios tiene de esos mismos objetos. En este modelo, nos dice Kant, no podemos justificar la posibilidad de un conocimiento a priori de los objetos porque no podemos explicar cómo puede la mente «anticipar» al-

---

34. Para una exposición de la literatura relevante sobre este tema, véase Morris Engel, «Kant's Copernican Analogy: A Re-examination», *Kant-Studien*, 59 (1963), 243-251. Véase también: Norwood Russell Hanson, «Copernicus Role in Kant's Revolution», en *Journal of The History of Ideas*, 20 (1959), en donde se insiste en que Kant no usa en ningún lugar la expresión «revolución copernicana» para caracterizar su propio pensamiento, y que la comparación explícita de su proceder con el de Copérnico consiste simplemente en que ambos proponen una hipótesis alternativa cuando las teorías existentes son insatisfactorias. Sin embargo, no me ocuparé aquí ni de lo adecuado de la analogía ni de las cuestiones en torno al uso preciso que Kant hace de ella. Me ocuparé, más bien, de la naturaleza y significado de este «cambio de punto de vista». Me referiré a él como la «revolución copernicana» de Kant sencillamente porque esa es la expresión usada comúnmente en la literatura.

gunas de las propiedades que definen a los objetos, lo cual es requerido en un conocimiento a priori. El problema es que este modelo presupone que todo conocimiento descansa, en última instancia, sobre un conocimiento directo de su objeto, lo cual haría, ciertamente, que todo conocimiento fuera a posteriori. Sin embargo, en los *Prolegómenos* Kant va más allá de esto al sugerir que, si los objetos del conocimiento humano son cosas en sí, es imposible dar cuenta incluso del conocimiento a posteriori.[35] Considero que esta afirmación, claramente más radical que lo que hasta ahora se ha dicho, representa la opinión del propio Kant. En suma, su postura es que el realismo trascendental, con su modelo teocéntrico, es incapaz de ofrecer explicación alguna del conocimiento. Esta es la razón por la que es necesaria una revolución filosófica.

El «supuesto» contrario, que los «objetos deben regirse por nuestro conocimiento» (*die Gegenstände müssen sind nach unseren Erkenntnis richten*), expresa la tesis central del idealismo trascendental. Asimismo, esto apela al modelo antropocéntrico, que tiene como rasgo de su definición el considerar la estructura cognitiva de la mente humana como la fuente de ciertas condiciones que deben ser satisfechas por todo lo que es representado como objeto por dicha mente. Es evidente que este modelo supone que existen tales condiciones (condiciones epistémicas). Este supuesto, a su vez, nos permite atribuir una significación a la supuesta conformidad de los objetos con nuestro conocimiento. Decir que los «objetos se rigen por nuestro conocimiento» equivale, precisamente, a decir que se rigen por las condiciones bajo las cuales únicamente podemos representarlos como objetos. Por otra parte, dado este supuesto, no hay dificultad en explicar ni el conocimiento a priori ni el conocimiento a posteriori de tales objetos, pues es una verdad analítica que todo objeto representado debe regirse por las condiciones bajo las cuales únicamente puede ser representado como objeto. Como ya se ha indicado, la cuestión clave es si realmente existen tales condiciones y si pueden ser especificadas.

Puesto que el prefacio nada más abriga la posibilidad de que existan aquellas condiciones a las cuales los objetos deben someterse, la explicación cabal de la «hipótesis copernicana» debe ser considerada como una letra de pago que deberá sufragarse en el texto de la *KrV*.[36] Nos ocuparemos, por supuesto, de la cuestión

35. *Prolegómenos*, § 14, *Ak*, IV, 294.

36. Es interesante mencionar que en el prefacio Kant afirma que este «supuesto» o «experimento» se confirma por su éxito al ocuparse de las «Antinomias» (B XX-XXI). En el siguiente capítulo veremos por qué Kant piensa que efectivamente ocurre esto

del éxito de este empeño durante el examen comparativo de este estudio. Por ahora, el aspecto que debe enfatizarse es que este «cambio de punto de vista» trae consigo una radicalmente nueva concepción del objeto. Objeto ha de entenderse ahora como lo que se conforma a nuestro conocimiento, lo cual, como hemos visto, significa lo que se sujeta a las condiciones de la mente (tanto sensibles como intelectuales) que rigen para la representación de este como objeto. En consecuencia, un objeto es, por su misma naturaleza, algo representado. En este sentido, la referencia a la mente y a su aparato cognitivo interviene en la definición de tal término. Esta nueva concepción de objeto, que es el correlato de la concepción de condición epistémica, es el resultado más importante de la llamada «revolución copernicana».

Finalmente, debe destacarse que no se puede objetar esta explicación de la naturaleza revolucionaria del «supuesto» de Kant sobre la base de que otros filósofos anteriores a él han desarrollado una concepción de objeto de conocimiento que implica una referencia esencial a la mente. Tal aserto puede ser aceptado sin dificultad alguna. Lo que se niega es simplemente su relevancia en el asunto en cuestión. Todo depende de *cómo* es entendida esa «referencia esencial a la mente». Para Kant, esta debe ser entendida de modo tal que nos permita hablar de objetos como regidos o conformados por nuestro conocimiento. Pero de objetos dependientes de la mente, tales como las ideas de Berkeley y las impresiones de Hume, difícilmente puede decirse que se «rigen por nuestro conocimiento» más de lo que esto mismo puede decirse respecto de un «objeto» humanamente inaccesible tal como la esencia real de Locke.

C. *Idealismo trascendental y fenomenismo*

Concluiré este capítulo regresando a la cuestión del contraste entre idealismo trascendental y fenomenismo en general e idealismo berkeleiano en particular. La caracterización tradicional que con gran precisión ha hecho Jonathan Bennett de la naturaleza del fenomenismo y de su distinción del idealismo proporciona un punto de partida conveniente para esta exposición. De acuerdo con Bennett, el fenomenismo es esencialmente una teoría acerca de los *enunciados objetivos del lenguaje*. Este sostiene que tales enunciados son traducibles a conjuntos de enunciados complejos referentes a datos de los sentidos (incluyendo contrafácticos hipotéticos). Además afirma que esto es equivalente a la tesis de que

los «*objetos son constructos lógicos fuera de los datos sensibles*». En contraste, el idealismo es caracterizado como la perspectiva metafísica según la cual los objetos son «*colecciones* de datos sensibles», y se atribuye este último punto de vista a Berkeley.[37]

El punto que básicamente debe destacarse aquí es que el fenomenismo, como Bennett lo describe, es trascendentalmente realista en el mismo sentido y por las mismas razones del idealismo berkeleiano: a pesar de su concepción de los objetos como «constructos lógicos», trata (implícitamente, por supuesto) los datos sensibles, fuera de los cuales los «objetos» son supuestamente construidos, como cosas en sí. Por lo tanto, el fenomenismo es tan inadecuado como el idealismo berkeleiano para explicar el idealismo trascendental. En suma, el idealismo trascendental no es una teoría sobre la traducibilidad de los enunciados objetivos del lenguaje a enunciados de datos sensibles más precisos o primigenios, y tampoco es una teoría acerca del tipo ontológico (objeto material o colección de datos sensibles) de los objetos de la experiencia humana. Hay que reconocer que la última interpretación está fuertemente sugerida por el lenguaje que Kant emplea, en especial por su caracterización de los objetos como «meras representaciones». Sin embargo, hemos visto que esta expresión debe ser interpretada a la luz de la concepción de las formas o condiciones a priori del conocimiento humano.

Pero es necesario no detenernos en estas consideraciones generales. El problema en su totalidad puede recibir una nueva clarificación mediante una comparación del análisis que Berkeley hace, en sus *Principios del entendimiento humano*, de las proposiciones referentes a objetos no percibidos y el tratamiento que hace Kant del mismo tema en la «Antinomia de la razón pura». En los *Principios*, Berkeley ofrece dos distintos análisis de las proposiciones de la forma: *X* existe, pero *X* no es percibido actualmente por mí ni por ningún otro «espíritu creado». En uno de estos análisis puede decirse que *X* existe si *X* es percibido por Dios.[38] En el otro análisis, el cual está, obviamente, mucho más cerca del fenomenismo contemporáneo, puede decirse que *X* existe si los enunciados sobre *X* pueden ser traducidos a proposiciones hipotéticas de la siguiente forma: si tuviéramos los instrumentos adecuados, o si estuviéramos en condición, etc., percibiríamos *X*.[39] Estos dos análi-

---

37. Jonathan Bennett, *Locke, Berkeley, Hume*, pp 136-137

38 George Berkeley, *The Principles of Human Knowledge*, § 6, en *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*

39. *Ibid.*, § 3.

sis están basados en la correlación entre existencia y percepción, lo cual es el sello distintivo de la filosofía de Berkeley.

La explicación kantiana de las proposiciones referentes a entidades y eventos no percibidos tiene un parecido superficial al segundo análisis de Berkeley y, por lo tanto, a la explicación fenomenista. Así, Kant admite que podemos hablar perfectamente de habitantes de la luna, aun cuando nadie los ha visto, pero prosigue haciendo notar que...

> [...] esto solo significa que en el progreso posible de la experiencia podríamos encontrarlos. En efecto, es real [*wirklich*] todo aquello que se halla en conexión con una percepción de acuerdo con las leyes del avance empírico. Por tanto, dichos objetos son reales si se hallan en conexión empírica con mi conciencia real, aunque no sean por eso reales en sí mismos, es decir, fuera del progreso de la experiencia.

Además, Kant continúa:

> Llamar real a un fenómeno antes de la percepción significa, o bien que hemos de encontrarnos con esa percepción en el desarrollo de la experiencia, o bien no tiene ningún significado. En efecto, si hablamos de una cosa en sí misma, se podría decir que existe en sí misma, sin relación con nuestros sentidos y aparte de la experiencia posible. Pero hablamos solo de un fenómeno en el espacio y en el tiempo, los cuales no son determinación alguna de las cosas en sí mismas sino solamente determinaciones de nuestra sensibilidad. Así pues, lo que hay en el espacio y en el tiempo es fenómeno; no es algo en sí sino mera representación que, de no dársenos, i. e., en una percepción, no podemos encontrarla en ninguna parte [A 493-494 / B 522-523].

En este texto podemos ver que Kant, al igual que Berkeley y los fenomenistas contemporáneos, traduce los enunciados de primer orden, referentes a entidades o eventos no percibidos, a enunciados de segundo orden, relativos a la percepción posible de tales entidades. Sin embargo, esta semejanza superficial en realidad enmascara los rasgos distintivos del análisis kantiano, a saber, el papel otorgado a los principios o leyes a priori. Las «leyes del avance empírico» o, como Kant los llama en otros lugares, las «leyes de la unidad de la experiencia» (A 494 / B 522), no son otra cosa que las «Analogías de la experiencia». Abordaré como detalle las dos primeras «Analogías» y el esfuerzo de Kant por justificarlas, en la segunda parte de este estudio. Por ahora, la cuestión más impor-

tante es únicamente que, en un análisis trascendentalmente idealista, la tesis de que una cierta entidad o evento será encontrada en el avance de la experiencia, se convierte en la forma elíptica de afirmar algún enlace o conexión legal, una «vía causal», entre la entidad o evento en cuestión y la experiencia presente. Sin embargo, esto no entraña, en ningún sentido, la postulación de un hipotético episodio mental en la historia de una conciencia (ya sea humana o ya sea divina).

El papel de las condiciones intelectuales y, en términos generales, el sentido epistémico o trascendental de la teoría de Kant, se manifiesta de manera especialmente clara en el análisis de la *realidad* (*Wirklichkeit*), en los «Postulados del pensamiento empírico». Aquí Kant define lo real como «aquello que está limitado por las condiciones materiales de la experiencia, es decir, por la sensación» (A 218 / B 266). Debido a esta referencia explícita a la sensación, esta definición de realidad ciertamente parece invitar a una lectura fenomenista, o incluso idealista (en sentido berkeleiano). Sin embargo, el examen que Kant hace del postulado sugiere algo muy distinto:

> El postulado según el cual conocemos la realidad de las cosas no exige la *percepción* (y, por tanto, la sensación de la cual somos conscientes) inmediata del objeto mismo cuya existencia se trata de conocer, pero sí exige la conexión de tal objeto con alguna percepción efectiva de acuerdo con las analogías de la experiencia, las cuales definen todo enlace real en una experiencia en general [A 225 / B 272].

A primera vista, todavía esto podría sugerir un fenomenismo tal como Bennett lo define. Sin duda, excluye la exigencia idealista extrema según la cual un objeto empírico, para ser real, debe ser actualmente percibido, pero parece requerir el supuesto de que el objeto *podría* ser percibido, lo cual es precisamente la tesis del fenomenismo (con su apelación contrafáctica). Sin embargo, esta no es, de ninguna manera, la posición de Kant. Kant sostiene que, si algo es real, debe ser un objeto de posible percepción, pero esto es una mera consecuencia y no un criterio de realidad. Como el pasaje anterior señala, el criterio de realidad está proporcionado por las «Analogías de la experiencia», es decir, por un conjunto de principios a priori o condiciones intelectuales. En la posición crítica, algo es considerado como «real» si puede ser conectado con alguna percepción dada de acuerdo con estos principios o «leyes de la conexión empírica de los fenómenos». La apelación a la per-

cepción o sensación funciona aquí meramente como el punto de partida que proporciona contenido empírico a la tesis de la realidad. La tesis en sí misma no se refiere a ninguna «experiencia subjetiva».

La manera como Kant ilustra este principio es altamente instructiva. Se trata del caso hipotético de la percepción de la atracción magnética de las limaduras de hierro. Tal percepción claramente justificaría, dice Kant, la inferencia de la existencia (*Wirklichkeit*) de algún material responsable de esta atracción. A continuación Kant afirma que, si nuestros sentidos fueran más potentes o más refinados, llegaríamos a percibir ese material. De nuevo, esto nos trae a la mente la apelación contrafáctica característica del fenomenismo a fin de justificar la significatividad de las pretensiones de existencia. Sin embargo, la apelación que Kant hace a los contrafácticos no es de ese tipo. Kant insiste, en cambio, en que la «tosquedad de nuestros sentidos no decide, en modo alguno, respecto de la posibilidad de la experiencia en general. Por ello, nuestro conocimiento de la existencia de las cosas llega hasta donde llega la percepción y su desarrollo conforme a leyes empíricas» (A 226 / B 273). El punto clave aquí es que el significado de la referencia a este material magnético no es una función de la posibilidad del suficiente perfeccionamiento de nuestro aparato sensorial, de modo tal que nos hiciera capaces de tener experiencias que en el presente no podemos tener. Es, más bien, una función de la posibilidad de conexión de este material magnético con nuestra experiencia presente de acuerdo con las leyes empíricas y, en último término, con principios a priori o condiciones intelectuales.

Por último, este mismo aspecto puede destacarse respecto de la noción de percepción posible. La naturaleza esencialmente psicológica de la descripción berkeleiana de la percepción posible está presente implícitamente en su principio *esse est percipi*, y explícitamente en su descripción del *minimum sensibile*. Por consiguiente, cualquier cosa demasiado pequeña para ser percibida, o inferior al *minimum sensibile*, puede simplemente ser descartada como imposible.[40] En profundo contraste con esto, Kant define la posibilidad de percepción en términos de conformidad con las reglas, i. e., con principios a priori, y escribe así:

> Lo único que nos prescribe esta norma es pasar de fenómenos a fenómenos, aunque estos no proporcionen ninguna percepción real

40. *Ibíd.*, § 132, y *An Essay Towards a New Theory of Vision*, § 79-87, en *Works of George Berkeley*.

(en el caso de que esta solo llegue a un grado que sea, respecto de nuestra conciencia, demasiado débil para convertirse en experiencia), pues, independientemente de ello, los fenómenos pertenecen a la experiencia posible [A 522 / B 550].

Este pasaje parece que hubiera sido escrito teniendo en mente a Berkeley. En todo caso, ilustra perfectamente la radical diferencia entre el idealismo trascendental o formal de Kant y un fenomenismo o idealismo material de tipo berkeleiano. El concepto trascendental de apariencia es conectado aquí, específicamente, con la noción de experiencia posible. Sin embargo, esta última noción es definida en términos de conformidad con el conjunto de condiciones a priori (condiciones de posibilidad de la experiencia) y no en términos de la posibilidad de un estado perceptual. Así pues, una vez más, vemos que la apelación a tales condiciones es la característica que define al idealismo trascendental. En el próximo capítulo veremos que una concepción similar del idealismo trascendental surge de la consideración del argumento de la «Antinomia de la razón pura».

3

LA «ANTINOMIA DE LA RAZÓN PURA»

A pesar de que, a lo largo de toda la *KrV*, Kant está atareado en una batalla permanente con las diversas formas de realismo trascendental, la gran batalla campal entre realismo e idealismo trascendentales la encontramos en la «Antinomia de la razón pura».

Por eso, en una célebre carta a Christian Garve, Kant hace notar que fue la «Antinomia de la razón pura» lo que «principalmente me despertó de mi sueño dogmático y me llevó a la crítica de la razón misma a fin de resolver la contradicción ostensible de la razón consigo misma».[1] Parecería extraño que para describir el descubrimiento de las «Antinomias» encontráramos a Kant usando virtualmente el mismo lenguaje que había usado quince años atrás para caracterizar el resultado de su famosa «Evocación de David Hume».[2] Y esto es aún más extraño si se considera, como de hecho lo hacen los estudiosos de Kant angloamericanos, que el «problema» de la *KrV* se plantea casi exclusivamente en términos de la cuestión en torno a la posibilidad del conocimiento sintético a priori. Sin embargo, podemos encontrar una caracterización similar de las «Antinomias» incluso desde los *Prolegómenos*, donde es claro que el foco de atención es el problema de lo sintético a priori.[3] Tal caracterización, y esto es más importante, refleja fiel-

---

1 *Ak*, XII, 258; *Kant's Philosophical Correspondence, 1759-1799*, ed. A. Zweig, p. 252.
2 *Ak*, IV, 260.
3 *Ak*, IV, 338

mente el verdadero desarrollo del pensamiento de Kant y el papel de las Antinomias dentro de la *KrV*.

En su análisis de las «Antinomias», Kant formula la tesis, aparentemente audaz, de que la razón cae necesariamente en contradicción consigo misma al ocuparse de las cuestiones de la cosmología tradicional. Esto ocurre porque la razón genera, para cada una de estas cuestiones, dos respuestas incompatibles entre sí e igualmente obligatorias. Además, Kant sostiene que esta contradicción puede desaparecer mediante el simple recurso de descubrir el postulado realista trascendental incoherente que subyace en las cuestiones cosmológicas mismas. Por otra parte, ya que este postulado resulta ineludible según la posición del realismo trascendental, esto sirve, además, como una refutación a tal realismo. Por último, puesto que idealismo y realismo trascendentales son alternativas metafilosóficas mutuamente excluyentes y exhaustivas, la refutación de la última proporciona una prueba indirecta de la primera.

En este capítulo me ocuparé, principalmente, de esta prueba indirecta del idealismo trascendental, y no tanto de los detalles de los argumentos de las tesis y las antítesis de las diversas «Antinomias». Sin embargo, después de algunas consideraciones preliminares, examinaré atentamente las partes temporales de los argumentos de la «Primera antinomia» (la «Tercera antinomia» será tratada en el Capítulo 15). Estos argumentos de Kant son los más ampliamente criticados, y mi objetivo es mostrar que, a pesar de no estar libres de dificultades, no están irremediablemente equivocados como generalmente suponen los críticos de Kant. Al analizar el argumento en favor del idealismo, consideraré primeramente la formulación oficial que este tiene en la *KrV*, la cual presupone la solidez de las pruebas de las tesis y antítesis de la última «Antinomia», y que, por consiguiente, muestra que el argumento puede ser reformulado de modo tal que quede anulado este presupuesto tan cuestionable. El tratamiento de este tema está estrechamente vinculado con la explicación de la conexión entre realismo trascendental e idealismo trascendental presentada en el capítulo anterior. En efecto, veremos que, si hemos de comprender el sentido de la afirmación kantiana de que la «Antinomia de la razón pura» ha proporcionado una prueba indirecta a favor del idealismo trascendental, debemos entender este idealismo de la manera propuesta en el Capítulo 2.

I. Las «Antinomias»: algunas consideraciones preliminares

Según Kant, este gran conflicto de la razón consigo misma, que de no ser resuelto llevaría a la «eutanasia de la razón pura» (A 407 / B 434), tiene sus raíces en la exigencia de la razón de una totalidad absoluta de las condiciones (fundamentos) para todo condicionado. Esta exigencia es en sí misma una consecuencia del principio de que «si se da lo condicionado, se da también la suma de las condiciones y, por tanto, lo absolutamente incondicionado» (A 409 / B 436). Más adelante, cuando consideremos el argumento del idealismo trascendental, será necesario regresar a este principio y su aplicación. Por ahora, basta con destacar su estatus lógico. En la caracterización del propio Kant, el principio afirma la necesidad de la razón de pretender «tal completud en la serie de las premisas cuyo conjunto elimine la necesidad de presuponer alguna premisa más» (A 416 / B 444). Como tal, esto manifiesta la exigencia lógica de una justificación o explicación completa para cada afirmación. Esto equivale a lo que Kant llama a veces «principio lógico de razón suficiente», el cual puede ser definido como el principio de que toda proposición verdadera debe tener un fundamento o razón.[4]

Los problemas comienzan con la aplicación de este principio al mundo espaciotemporal. Tal aplicación produce inmediatamente el conjunto de ideas cosmológicas. Kant sostiene que estas ideas surgen naturalmente de la extensión de los elementos del mundo al mundo considerado como un todo, de las exigencias de la serie ordenada o síntesis pensada en las diversas categorías. Por consiguiente, describe estas ideas como «meras categorías extendidas hasta lo incondicionado» (A 409 / B 436). La conexión entre categoría e idea hace posible elaborar la tabla de las ideas cosmológicas en correspondencia con la tabla de las categorías. Sin embargo, no todas las categorías son susceptibles de tal extensión: la categoría de sustancia es un claro ejemplo de ello. La cuestión decisiva es si una categoría dada implica o no el pensamiento de una síntesis de condiciones o elementos subordinados. Solo en caso afirmativo puede generar el pensamiento de un incondicionado.

Obviamente, esta capacidad debe estar garantizada para la categoría de cantidad. Por otra parte, esta categoría está implicada íntimamente en el intento de pensar espacio y tiempo, a los cuales

---

4 Para un análisis de este particular, véase *The Kant-Eberhard Controversy*, pp 95-96, 112-116.

Kant caracteriza aquí como «los dos *quanta* originarios de todas nuestras intuiciones». Como consecuencia de tal «cuantificación», consideramos naturalmente el momento presente del tiempo como «condicionado» por los momentos pasados, en el sentido de que es concebido como una síntesis completa de esos momentos pasados. Como Kant mismo lo reconoce, la situación respecto del espacio no es suficientemente clara. No concebimos un espacio dado como condicionado por espacios adyacentes de la misma manera en la que un momento de tiempo es condicionado por los momentos precedentes; es decir, no concebimos el espacio en términos de una serie. Sin embargo, Kant sostiene que en la aprehensión o medición del espacio está implicado algo análogo, puesto que cada parte del espacio está limitada por otras partes y, en este sentido, presupone estas otras partes como «las condiciones de sus límites». Por consiguiente, la aprehensión o medición de un espacio determinado implica necesariamente una síntesis o regreso del condicionado a sus condiciones. Sobre esta base, Kant sostiene que «legítimamente puedo preguntar por la totalidad absoluta del fenómeno tanto en el espacio como en el tiempo pasado» (A 413 / B 440). Sin embargo, él también nos da a entender que la cuestión genuina es la de si es legítima una u otra pregunta.

Las otras categorías que implican el pensamiento de un regreso de lo condicionado a la condición, y que, por lo tanto, son capaces de generar una idea de lo incondicionado, son *realidad*, *causalidad* y *necesidad*. Dejando aparte el caso de la causalidad, la conexión entre categoría e idea cosmológica parece artificial; por eso resulta atractivo participar del punto de vista de Kemp Smith, según el cual el argumento no es otra cosa que un producto más de la arquitectónica kantiana.[5] Afortunadamente, es muy poco lo que depende de la cuestión de la derivación exacta o del número preciso de las ideas cosmológicas. Lo importante es la afirmación de Kant según la cual en cada caso la idea cosmológica genera dos concepciones de lo incondicionado, igualmente obligatorias pero contradictorias. Así pues, en esta permanente necesidad de la razón por «pensar la totalidad», parece igualmente «natural» o «racional» reconocer algún elemento primario o límite (un «comienzo intelectual»), o rechazar cualquier supuesto primer elemento extendiendo, *ad infinitum*, la investigación de los fundamentos o condiciones.

En términos generales, estas opciones intelectuales constituyen, respectivamente, las posiciones de tesis y antítesis de las cua-

5. Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, p. 479.

tro «Antinomias». La primera presenta argumentos que sostienen un primer comienzo del mundo en el tiempo y un límite en el espacio, un elemento material simple que ocupa espacio, una causa «libre» no causada fuera de las series de las causas naturales y que funda la totalidad de las series y un ser necesario que sirve como fundamento de los seres contingentes en el mundo. La última sostiene que en el mundo no puede existir tal comienzo, límite, elemento simple, causa libre y ser necesario. Al-Azm ha sostenido que estas afirmaciones reflejan las posiciones de Newton y Leibniz, respectivamente, tal y como se exponen en la correspondencia entre Leibniz y Clarke,[6] lo cual ciertamente es verdad para el caso de la «Primera antinomia», la cual será la única que atenderemos en este capítulo. Kant caracteriza a la primera posición (newtoniana) como «dogmatismo», y a la última (leibniziana), como «empirismo». Parece extraño incluir a Leibniz entre los empiristas, pero esto refleja la manera real en la que tiende a argumentar contra Newton.[7] Por otra parte, veremos que esta posición empirista resulta ser tan dogmática como aquella otra a la cual se opone.

Kant sostiene que el éxito idéntico de cada una de las partes al refutar a la otra demuestra la imposibilidad de dar una solución dogmática a este conflicto. En otras palabras, en cualquiera de las cuestiones que se disputan, no podemos decidir en favor o en contra de una u otra de las partes mediante el simple examen de los argumentos. Esta incompatibilidad implica la posibilidad de una conclusión escéptica, que ya fue trazada por Pierre Bayle al considerar argumentos similares.[8] La estrategia de Kant para invalidar esta dificultad insuperable consiste en adoptar lo que el llama *método escéptico*, el cual consiste, esencialmente, en un examen de los presupuestos subyacentes de la disputa. Este examen da como resultado el reconocimiento de que ambas partes tienen en común una concepción, inicialmente plausible pero finalmente incoherente, del mundo sensible como un todo existente en sí mismo. Si se acepta esta concepción, se sigue lógicamente que una de las dos tesis contradictorias debe ser verdadera. Pero, una vez que esta concepción ha sido rechazada como incoherente, la contradicción desaparece y es sustituida, en cambio, por una «oposición dialécti-

6. Sadık J. Al-Azm, *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies* Sin embargo, opino que Al-Azm va un poco más lejos al considerar que los argumentos no son, en esencia, más que meras modificaciones de las perspectivas de Newton y Leibniz.

7. Veáse Al-Azm, *ibíd.*, 5-7

8. Véase Pierre Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, s. v «Zenón de Elea»

ca» entre dos contrarios que son falsos. Esto manifiesta la solución de Kant a las dos primeras «Antinomias» o antinomias «matemáticas». Las dos siguientes, o antinomias «dinámicas», reciben un tratamiento muy distinto. Aquí, lo que afirma la tesis se refiere al mundo nouménico, en tanto que la antítesis se refiere al mundo fenoménico, por lo cual es concebible, cuando menos, que ambas sean verdaderas. Por lo tanto, son consideradas como subalternas y no como contrarias, a pesar de que el conflicto entre ellas se sigue considerando como meramente dialéctico.[9]

Como ya se ha indicado, esta concepción incoherente del mundo sensible como un todo existente en sí mismo se producirá como una consecuencia lógica del realismo trascendental. Por lo tanto, la demostración de que el realismo trascendental da lugar a tal concepción servirá como refutación de este y como prueba indirecta del idealismo trascendental. Esta demostración, y las implicaciones que Kant sostiene que se derivan de ella, requieren de un examen detallado. En tanto que Kant hace que su análisis del conflicto antinómico descanse sobre la supuesta solidez de los argumentos de la incompatibilidad de las partes, será necesario examinar, primeramente, cuando menos, algunos de estos argumentos. Como ya he indicado anteriormente, el análisis se limitará a la «Primera antinomia», y más específicamente, a la parte temporal del argumento.

II. La «Primera antinomia»

La tesis de la «Primera antinomia» establece que el mundo tiene tanto un comienzo en el tiempo como un límite en el espacio. La antítesis niega cada una de estas afirmaciones y sostiene, en cambio, que el mundo es infinito en relación tanto al espacio como al tiempo. Considerando que x se refiere al mundo y F e I se refieren, respectivamente, a las posiciones de finitud e infinitud, el presupuesto que subyace en la disputa y que comparten ambas posiciones puede ser simbolizado así: $(\exists x)(Fx \vee Ix)$.[10]

---

9 Véase *KrV*, A 529-532 / B 557-560, y *Prolegómenos*, § 53, *Ak*. IV, 443-447. Examinaré las problemáticas generadas por este análisis en el Capítulo 15.

10. A partir del contexto, debe ser claro que aquí $\vee$ está tomada en sentido disyuntivo. He simbolizado la posición de la antítesis como I (infinito), y no como $\neg F$ (no finito), porque la antítesis, más que afirmar meramente que el mundo no puede ser considerado como finito respecto de espacio y tiempo, argumenta a favor de una infinitud actual. En efecto, veremos que este es precisamente el error de esta posición.

Desde el principio debe enfatizarse que la disputa se refiere a la naturaleza de la relación entre el *mundo* y el espacio y el tiempo, y no, como suele suponerse, a la naturaleza del espacio y el tiempo mismos.[11] El concepto de mundo, específicamente de un mundo espaciotemporal, es, por lo tanto, central para la totalidad del análisis. En el contexto de las «Antinomias», Kant define *mundo* como «el todo matemático [*Ganze*] de todos los fenómenos y la totalidad [*Totalität*] de su síntesis, en lo grande como en lo pequeño, es decir, tanto en el desarrollo de los fenómenos por composición como por división» (A 418 / B 446). En otros lugares de la *KrV* lo define como «el objeto de toda experiencia posible» (A 605 / B 633). Ambas definiciones tienen en común el énfasis en la totalidad o completitud. Esto refleja la primera explicación de Kant en la «Disertación inaugural», donde sostiene que el concepto de un mundo en general (sensible o inteligible) requiere no solamente una totalidad de representaciones, sino además la representación efectivamente real de un todo.[12] Kant destaca esta misma temática en sus *Lecciones de metafísica*, donde hace notar que el concepto de mundo implica no solo el pensamiento de una pluralidad de ítems separados (un agregado o multiplicidad), sino también el pensamiento de que esos ítems constituyen un todo (*Ganze*).[13] La simbolización ofrecida anteriormente trata de capturar el hecho de que esta concepción es compartida por ambas facciones litigantes en la disputa que Kant idealiza como si fuera la disputa efectivamente real entre Newton y Leibniz.

A. *La tesis*

La prueba de la tesis de la «Primera antinomia» es apagógica, al igual que todas las pruebas usadas en las «Antinomias», i. e., demuestra que el mundo debe ser finito respecto de espacio y tiempo al demostrar que no puede ser infinito en los mismos aspectos. La parte temporal del argumento tiene como tema principal el análisis kantiano de la noción de serie infinita y la cuestión de la compatibilidad de esta noción con el concepto de mundo. Su

---

11. Al-Azm establece esto claramente: *Origins of Kant's Arguments*, p. 8.

12. *De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principiis*, § 2, *Ak*, II, 390. De aquí en adelante nos referiremos a este trabajo como la *Disertación inaugural*. Traducción al inglés por G.B. Kerferd y D.E. Walford, en *Selected Pre-Critical Writings and Correspondence with Beck*, p. 51.

13 Cfr. «Die Metaphysik», según H.L.A Dorra, 1792-1793. En *Die Philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants*, ed. Arnold Kowalewski, p 575.

tesis central es que la doctrina según la cual el mundo no tiene comienzo en el tiempo (la posición de infinitud defendida por Leibniz) lógicamente exige sostener que en cualquier instante dado del tiempo —por ejemplo, el presente— ha «transcurrido» (*abgelaufen*) una eternidad. Ya que la discusión se refiere a la serie de las cosas en el tiempo, y no al tiempo en sí mismo, se considera que esto significa que en cualquier instante dado en el tiempo «ha llegado a su fin [*verflossen*] en el mundo una serie infinita de estados sucesivos de cosas». Presuntamente esto implica que una serie infinita se ha completado. Pero el argumento prosigue afirmando que «la infinitud de una serie consiste en el hecho de que nunca puede terminarse mediante síntesis sucesivas». En la observación a la tesis, Kant caracteriza a esto como «el genuino concepto trascendental de infinitud» (A 432 / B 460). A la luz de este concepto, el argumento concluye así: «Por tanto, es imposible una serie cósmica infinita pasada, y, en consecuencia, el que el mundo haya tenido un comienzo es una condición necesaria de la existencia de este» (A 426 / B 454).

El argumento puede fragmentarse en los seis siguientes pasos:

1. Suponer lo opuesto: que el mundo no tenga un comienzo en el tiempo.
2. De esto se sigue que hasta cada instante dado (el presente) ha transcurrido una eternidad.
3. Esto significa que realmente ha ocurrido un infinito número de cambios sucesivos en los estados de cosas (un número infinito de sucesivos eventos); es decir, se ha completado una serie infinita.
4. Pero, teniendo en cuenta el «genuino concepto trascendental de infinitud», la infinitud de una serie consiste en que nunca puede completarse mediante síntesis sucesivas.
5. Por lo tanto, es en sí mismo contradictorio el concepto de una serie infinita cósmica completa (acabada).
6. Por consiguiente, debe haber un comienzo del mundo en el tiempo, i. e., un primer evento.

Algunas críticas convencionales

Dada la extrema oscuridad y aparente apelación a presupuestos arbitrarios, no es sorprendente que este argumento no haya contado con mucho a su favor. La crítica más generalizada es que este argumento implica una tosca forma de psicologismo (o, alternativamente, supone un idealismo trascendental). Kemp Smith lo

describe sumariamente así: «A partir de una imposibilidad subjetiva de aprehensión, infiere una imposibilidad objetiva de existencia».[14]

Russell hace los mismos señalamientos y conecta esta temática con la concepción cantoriana de infinito o de número transfinito. A la luz de esta concepción, descarta que la caracterización de infinitud de una serie implique «la imposibilidad de completarse mediante síntesis sucesivas», tal y como Kant pretende. Russell sostiene, y en esto muchos otros lo han seguido, que referirse a la síntesis, lo cual probablemente presupone la actividad mental sintetizadora, es algo que está totalmente fuera de lugar en una exposición sobre el concepto de infinitud. Al incluir esto, lo único que Kant consigue es, en palabras de Russell, introducir «más o menos subrepticiamente esa referencia a la mente por la cual toda la filosofía de Kant quedó infectada».[15] Pero la noción de infinito (como la de todo número) se refiere primariamente a una propiedad de las clases, y solo se aplica secundariamente a una serie. Por otra parte, Russell hace notar que «las clases infinitas son dadas, al mismo tiempo, por la propiedad que define a sus miembros, así que no se plantea problema alguno respecto de "acabamiento" o "síntesis sucesiva"».[16] Con este análisis, las objeciones de Kant contra la supuesta infinitud del mundo han quedado eliminadas.

Por otra parte, casi como una idea tardía, Russell introduce una segunda crítica independiente de la anterior. De acuerdo con esta nueva objeción, el argumento de Kant sería irremediablemente inútil aun si se le concediera hablar de *síntesis sucesiva*:

> Cuando Kant dice que una serie infinita no puede «nunca» ser completada por síntesis sucesivas, lo único que esto puede significar inteligiblemente es que no puede ser completada en un tiempo finito. Por ende, lo que verdaderamente prueba es, cuando mucho, que si el mundo no tuvo comienzo, ya debía de haber existido desde un tiempo infinito. Pero esto es una conclusión muy pobre y de ninguna manera deseable para sus propósitos.[17]

Esta misma crítica, que ha sido repetida por Strawson,[18] equivale al cargo que se hace contra Kant de ser culpable de una *pe-*

---

14 Kemp Smith, *Commentary*, p. 485.
15 Bertrand Russell, *Our Knowledge of the External World*, pp. 160-161.
16 *Ibid.*, p. 161.
17 *Ibid.*
18 P.F. Strawson, *The Bounds of Sense*, p. 176.

titio principii. En términos generales, el argumento discurre así: 1) el mundo tiene un primer comienzo en el tiempo, o 2) el mundo ha existido siempre. Si la síntesis no puede completarse (en un tiempo finito), tal y como el argumento lo presupone, se sigue que el mundo no pudo haber tenido un primer comienzo. Sin embargo, todo el propósito del argumento es mostrar lo que se sigue de negar la primera conclusión. Por consiguiente, la conclusión correcta es la segunda. Kant elude esta conclusión estableciendo que la segunda es imposible, pero al hacer esto da por sentado lo que queda por probar.

Una crítica contra el argumento de Kant, muy parecida, pero en cierto modo distinta, fue presentada primeramente por G.E. Moore como parte de su ataque al idealismo en todas sus formas (sin tomarse la molestia de hacer distinciones cuidadosas entre ellos). La posición de Moore es que, si el argumento llega a probar algo, prueba que el tiempo no existe (lo cual difícilmente es la conclusión que Kant obtuvo de él). Moore reconoce que tal resultado se seguiría si Kant pudiera probar realmente que ni la tesis ni la antítesis son verdaderas. Además, él acepta la afirmación de la antítesis, según la cual el tiempo no puede tener un primer momento y el espacio no puede tener partes. Así pues, Moore presenta la problemática de tal modo que todo gira en torno a la prueba de la tesis. Esta prueba, sin embargo, es rechazada sumariamente sobre la base de que es una «mera falacia fundada sobre una ambigüedad de la noción de fin».[19]

Lo que Moore sostiene, y Bennett lo repite, es que Kant confunde la proposición verdadera según la cual una serie infinita no tiene dos finales —i. e., no está limitada en ambos extremos— con el enunciado, evidentemente falso, según el cual no puede tener fin alguno —i. e., no puede ser limitada en absoluto—.[20] Moore cita la serie de los números naturales como ejemplo de una serie que está limitada en un extremo (el inicio) y que es infinita. A la luz de esto declara que el error de Kant consistió en que, partiendo del hecho de que la serie temporal tiene un fin (el instante presente), infirió falsamente que no puede ser infinita. Sin embargo, lo que puede inferirse legítimamente a partir de este hecho es, a lo sumo, que si la serie es infinita podría no haber tenido un inicio, lo cual es justamente lo que la posición de la infinitud sostiene. A partir de esto, Moore concluye así:

---

19 G.E. Moore, *Some Main Problems of Philosophy*, p. 179.

20. *Ibid.*; y Jonathan Bennett, *Kant's Dialectic*, pp. 118-119.

Por lo tanto, es una pura falacia suponer que no puede haber una serie infinita de horas antecedentes simplemente porque esa serie tiene un término en una dirección y ha llegado ahora a su fin; llamarla infinita no significa sino que no tiene fin en la otra dirección o, en otras palabras, que no tiene inicio.[21]

Respuesta a estas críticas

Teniendo en mente la crítica de Russell, comencemos con una breve revisión de algunos señalamientos kantianos respecto del infinito. Kant distingue cuidadosamente, cuando menos, su «genuino concepto trascendental de infinitud, según el cual la síntesis sucesiva de unidades requerida para la medición [*Durchmessung*] de un *quantum* dado nunca puede ser completa» (A 432 / B 460), de aquel otro que él llama «un defectuoso concepto acerca de la infinitud de una magnitud dada» (A 430 / B 548). Este «concepto defectuoso» es simplemente aquel del mayor o más grande número. Ya que no puede existir el más grande número, esta concepción imposibilita obtener una victoria, fácil pero espuria, sobre la posición de la infinitud. Así pues, Kant se interesa por distinguir su argumento de aquel otro basado en dicha concepción.[22] El asunto importante aquí es que, según la definición de Kant, la noción de infinito no es incoherente y concede a la posición de la infinitud, cuando menos, ese fundamento.

Por otra parte, en una nota a pie de página añadida a esta caracterización del infinito, Kant hace notar que dicho *quantum* infinito «contiene una cantidad [*Menge*] de la unidad dada que es mayor que cualquier número y que es el concepto matemático de infinito» (A 432 / B 460 n.). Si suponemos, como creo que debe hacerse, que por *número* (*Zahl*) Kant entiende «número natural», el concepto matemático de infinito puede ser considerado como una versión esquematizada del concepto trascendental y no como un concepto distinto. Este concepto trascendental contiene una referencia específica al número, al esquema de la cantidad (A 142 / B 182), y expresa en términos numéricos lo que el concepto de «trascendental» o «puro» expresa en términos estrictamente conceptuales, a saber, el pensamiento de la incompletabilidad o inexhaustividad del proceso enumerativo.[23] De acuerdo con esta con-

---

21. Moore, *Some Main Problems*, p. 181.

22 Tal argumento fue propuesto por Martin Knutzen Para una exposición de esta temática, vease Jonas Cohn, *Geschichte des Unendlichkeitsproblems in abendländischen Denken bis Kant*, p. 215.

23. A partir de esto puede verse lo inapropiado de críticas tales como la de Ri-

cepción, decir que un conjunto contiene un infinito número de miembros equivale a decir que, por muchos que sean los que se enumeren, hay todavía más por contar.[24] Esto es compatible con la caracterización russelliana de las clases infinitas como «dadas inmediatamente por la propiedad que define a sus miembros», y probablemente también con la concepción cantoriana de infinito.[25] Así pues, cualquiera que sea el error que podamos encontrar en el argumento de Kant, no creo que podamos localizar el problema en su concepción de infinito.

También es crucial, para entender el argumento, la distinción trazada en la observación de la tesis de la «Segunda antinomia» (A 438 / B 467) entre *compositum* y *totum*. En otros lugares, Kant se refiere a ellos como *totum syntheticum* y *totum analyticum*, respectivamente.[26] Un *totum syntheticum* es un todo compuesto de partes que son dadas separadamente (por lo menos en el pensamiento). El concepto de dicha totalidad no solo presupone sus distintas partes, previamente dadas, sino que además es concebido como el producto de la colección (en términos kantianos, «sínte-

---

chard Swinburne, *Time and Space*, p 282 De acuerdo con Swinburne, la significatividad de la tesis de la infinitud puede ser defendida sobre la base de que podemos entender qué es lo que quiere decir que no hay límite en la sucesión de eventos aun cuando no los enumeremos. Esto es correcto pero irrelevante, pues la pregunta que se sigue planteando aun es si esta tesis la hemos de entender como Kant lo hace o como los «dogmáticos» sugieren, i. e., como expresión de una idea regulativa, con el propósito de que siempre podamos concebir condiciones más amplias, o como afirmando la existencia de una infinitud actual de condiciones (eventos pasados).

24. Estoy en deuda con William McKnight por esta formulación. Este concepto de infinito puede ser formalmente definido de la siguiente manera: *S* contiene infinito número de miembros si para toda *n* (donde *n* es un número natural) *S* contiene más que *n* miembros.

25. William McKnight ha destacado también que la definición de infinito dada en la nota anterior es equivalente a la definición cantoriana de acuerdo con la cual *S* tiene infinito número de miembros si hay un subconjunto de *S'*, *S*, y una relación *R* tal que *R* establece una correlación de uno a uno entre *S'* y *S* Moltke Gram trata este tema haciendo referencia específica a la formulación de Russell en «Kant's First Antinomy», *The Monist*, 51 (1967), 499-518, esp. 514. Aquí también, la clave está en considerar que *número*, en la caracterización kantiana del infinito matemático, es equivalente a *número natural*. Para Kant, decir que el infinito es más grande que todo número natural, equivale a decir que es reflexivo y no inductivo, en suma, que no se puede llegar a él mediante un proceso de conteo que comienza con los números naturales.

26. Las expresiones *totum analyticum* y *totum syntheticum*, así como la tesis de que espacio y tiempo son del primer tipo y los cuerpos son del último, se encuentran en la reflexión 393, *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*, ed. Benno Erdmann, p. 121 Al-Azm presenta una explicación de esta distinción y de su importancia para el argumento de Kant, aun cuando no se refiere explícitamente a esta reflexión, *Origins of Kant's Arguments*, 9-22.

sis») de esas partes. Por consiguiente, la pregunta de si es posible un *totum syntheticum* particular equivale a la pregunta de si es concebible una colección completa de sus partes. En contraste, un *totum analyticum* es una totalidad cuyas partes solo son posibles o concebibles con referencia a dicha totalidad. El espacio y el tiempo, según Kant, son *tota analytica*, lo cual, como veremos, es la razón por la que pueden ser caracterizados como infinitos. En cambio, el universo material, el mundo en el espacio y el tiempo, es concebido como un *totum syntheticum*.

De acuerdo con esta caracterización del universo material como un *totum syntheticum*, es claro que la supuesta contradicción en la posición de la infinitud debe localizarse en su aplicación del concepto de infinito, el cual es en sí mismo totalmente legítimo, al universo material. Puesto que este universo es concebido como un *totum syntheticum* (y difícilmente podría ser considerado como un *totum analyticum*), el pensamiento de la completa enumeración o «síntesis» de sus partes, el cual está integrado a este concepto, contradice al pensamiento de inexhaustividad, el cual, de modo similar, está incorporado al concepto de infinito. Kant mismo explicita esto al final de la observación de la tesis, cuando destaca:

> Ahora bien, como esta síntesis debería constituir una serie imposible de completar, no puede pensarse una totalidad antes de tal síntesis ni mediante ella. En efecto, el concepto mismo de totalidad es, en este caso, la representación de una síntesis completa de las partes. Y ya que esta completud es imposible, así también es imposible su concepto [A 433 / B 461].[27]

El análisis anterior manifiesta la naturaleza de la respuesta de Kant ante la acusación general de subjetivismo o psicologismo, pues muestra que la crítica de la posición de la infinitud tiene como tema central una tesis conceptual y nada tiene que ver con la supuesta imposibilidad psicológica de entender o aprehender el infinito.[28] La posición puede ser aclarada señalando que aquí el

---

27 Kant destaca en otro pasaje (A 428 / B 456 n.) que un *quantum* indeterminado podría ser intuido como un todo (*als eine Ganzes*) si fuera dado o confinado dentro de límites. Kant afirma que, en este caso, los límites mismos determinan la totalidad de modo que esta pueda ser captada sin tener que constituirla en el pensamiento mediante una síntesis sucesiva de sus partes. Sin embargo, la cuestión es que el defensor de la posición de la infinitud no puede afirmar esto respecto del mundo Como infinito (*ex hipothesi*), no es indeterminado ni limitado Por consiguiente, en este caso, una síntesis sería tan necesaria como imposible

28. Una interpretación interesante pero errónea de Kant en esta materia es la que

concepto de un *totum syntheticum* es definido operacionalmente en términos del procedimiento intelectual mediante el cual este es concebido, de la misma manera como las definiciones «reales» o «genéticas» de las figuras geométricas son dadas mediante la articulación de las reglas para su construcción. Así pues, el problema consiste en que la regla o procedimiento para pensar un *totum syntheticum* está en conflicto con la regla o procedimiento para pensar una cantidad infinita. El primero exige, precisamente, lo que el último excluye, a saber, la completabilidad (por lo menos en principio). En resumen: nos son dadas dos reglas incompatibles para el pensamiento del mismo objeto, lo cual constituye una genuina contradicción.

Ciertamente, este argumento no elimina toda referencia a la mente, o a las capacidades conceptuales, y por esta única razón difícilmente podría satisfacer a un filósofo de la persuasión de Russell. Por otra parte, el argumento presupone la noción kantiana de los conceptos como reglas (un tema que abordaremos en los siguientes capítulos) y una determinada teoría de la definición.[29] Sin embargo, ni acarrea un flagrante psicologismo ni contiene una petición de principio de las doctrinas específicas del idealismo trascendental.

Se aplican consideraciones similares a las objeciones de Russell-Strawson y Moore-Bennett. En primer término, respondiendo a la acusación de petición de principio que hacen Russell y Strawson, debe destacarse que el supuesto de que la serie es infinita no solo implica que no pueda ser completada en un tiempo finito, sino, más

---

presenta Swinburne, *Time and Space*, pp 282-283. A pesar de que él reconoce que la cuestión que Kant está introduciendo implica hablar del universo como un todo, Swinburne asume, erróneamente, que esta dificultad se refiere a la imposibilidad general de hacer una afirmación respecto de todos los miembros de una clase. Interpretada de esta manera, es obvio que puede rechazarla con facilidad afirmando, simplemente, que podemos hablar, por ejemplo, de todos los cisnes. Sin embargo, es claro que esto no tiene nada que ver con el argumento de Kant En efecto, referirse al universo como Kant lo hace es hablar de un orden superior individual y no de los miembros de una clase.

29 En términos kantianos, se trata de una «definición sintética», i e., una definición mediante la cual se «sintetiza» o «produce» el concepto mismo que se ha de definir. Obviamente, la definición de *mundo* difiere de las definiciones «causales» o genéticas que pueden proporcionarse para las figuras geométricas; las últimas son «reales», i. e., establecen la posibilidad real (como opuesta a la meramente lógica) del objeto y, por lo tanto, la realidad objetiva del concepto, en cambio, la primera definición es meramente «nominal» La diferencia es crucial para el argumento en su totalidad, pero no afecta al presente asunto Para un examen de las diversas concepciones de definición que Kant acepta, véase Lewis White Beck, «Kant's Theory of Definition», en *Kant: Disputed Questions*, ed. Moltke S Gram, 215-227.

bien, que no puede ser completada de ninguna manera. Pero si de ninguna manera puede ser completada, entonces no constituye un mundo (*totum syntheticum*). Así pues, tenemos dos alternativas: 1) la serie no constituye un mundo, o 2) hay un primer momento. Es claro que la opción kantiana correcta es la primera; sin embargo, puesto que el argumento presupone que la serie sí constituye un mundo, la conclusión apropiada es la segunda. Por lo tanto, no hay petición de principio, a pesar de que es sumamente cuestionable la premisa de que la serie constituye un *totum syntheticum*.

La objeción de Moore-Bennett sostiene, como se recordará, que el argumento comete una «falacia de ambigüedad» al confundir una serie infinita, la cual está por definición abierta en un extremo, con una serie que no tiene fin en ningún punto. Debido a esta confusión inicial se dice que Kant ha razonado erróneamente y ha establecido que, puesto que la serie tiene un fin (el momento presente), no puede ser infinita. Sin embargo, Kant no sostiene que una serie no puede ser infinita si tiene un término (tal como su crítica del «concepto defectuoso» de infinitud lo deja ver claramente, él no tendría objeción alguna respecto de la serie infinita de los números naturales). Su indicación es, más bien, que en vista de que la serie, como infinita, tiene solo un término, no puede constituir una totalidad. En otras palabras, la concepción de una serie infinita que «no puede ser completada mediante síntesis sucesivas» es rechazada sobre la base de que transgrede la condición de totalidad inherente al concepto del mundo como un *totum syntheticum*.

Desafortunadamente, esta defensa de la tesis del argumento, la cual considero que es una de las mejores que puede hacerse, muestra inmediatamente su genuina debilidad: aun si se aceptan el análisis del infinito, la noción kantiana de los conceptos como reglas y la teoría implícita de la definición, el tema central del argumento sigue siendo la presunta necesidad de concebir la serie de los eventos o estados pasados del universo como constituyendo un *totum syntheticum*. Pero este requerimiento parece ser totalmente arbitrario. Después de todo, ¿por qué no podemos simplemente pensar esta serie como infinita en el sentido de estar cerrada solo por un extremo, como la serie de los números naturales, sin asumir también (*per impossibile*) que en alguna manera constituye una «totalidad»? Como Kant mismo reconoce, no hay dificultad alguna en hacer esto para la serie de estados futuros, la cual puede ser concebida como infinita.[30] ¿Por qué la situación

30. Cf. *KrV*, A 410-411 / B 437. Esta temática es tratada por A.C. Ewing, *A Short Commentary on Kant's «Critique of Pure Reason»*, p 210

debería ser distinta para la serie de estados pasados? Se concede que en tal caso la serie no constituiría un *totum syntheticum*, pero ¿por qué esa regla debe excluir dicha posibilidad para tal serie?

Sin embargo, Kant no descuida totalmente esta cuestión, y su respuesta es muy persuasiva. En efecto, parece reducirse a la franca afirmación de que, por la exigencia natural de la razón de pensar la totalidad de condiciones (lo incondicionado) en su ascenso a partir de un condicionado dado, «el tiempo transcurrido enteramente hasta el momento presente es necesariamente pensado como dado» (A 410 / B 437). Sin duda, hay mucho que discutir aquí; sin embargo, la principal dificultad de esta tesis es simplemente que Kant la rechaza explícitamente. En términos kantianos, la tesis de que la serie temporal es «completa», en el sentido de que constituye un *totum syntheticum* (lo cual es lo que realmente se está afirmando), es una forma de «ilusión trascendental». En la tercera sección de este capítulo veremos que Kant considera que esta ilusión es una consecuencia inevitable de la premisa realista trascendental que subyace en la totalidad de la antinomia. Esto proporciona alguna justificación a este argumento que aparentemente carece de ella, pero también exige que abandonemos la pretensión de que el argumento se «impone obligatoriamente».

Por otra parte, esta no es una dificultad aislada de un argumento específico; es más bien el reflejo de una tensión fundamental que atraviesa todo el tratamiento que hace Kant del conflicto antinómico. Por una parte, a fin de presentar este conflicto lo más claramente posible y de subrayar la necesidad de una solución (si es que se ha de evitar la «eutanasia de la razón pura»), Kant tiende a caracterizar las pruebas como «igualmente claras, evidentes e indiscutibles» e, incluso, a defender su corrección.[31] Por otra parte, a fin de mostrar que el conflicto es «meramente dialéctico», y para preparar el camino de introducción del idealismo trascendental como clave para la resolución de este conflicto, Kant insiste en que estas pruebas descansan sobre una premisa ilícita del realismo trascendental. Tal premisa es precisamente la de considerar la serie temporal (y espacial) como completa en el sentido de constituir un *totum syntheticum*. Sin embargo, debemos considerar primeramente el argumento de la antítesis.

---

31. Cfr *Prolegómenos*, § 52, *Ak*, IV, 340.

B. *La antítesis*

Al igual que la tesis, la antítesis se ocupa del mundo en el espacio y el tiempo, y no se refiere al espacio y el tiempo en sí mismos. La antítesis presupone el mismo concepto de mundo, pero sostiene que este mundo puede no tener comienzo en el tiempo ni límite en el espacio. De acuerdo con la lógica del razonamiento antinómico, la antítesis supone, además, que demostrar que el mundo puede no tener tal comienzo o límite, es decir, demostrar que es no finito es lógicamente equivalente a demostrar que es actualmente infinito. Como en el caso anterior, nos ocuparemos principalmente de la parte temporal del argumento. Esta parte se presenta en el texto de la siguiente manera:

> Supongamos que posee un comienzo. Ya que el comienzo es una existencia precedida por un tiempo en el que la cosa no existe, es necesario que haya habido un tiempo anterior en el cual el mundo no existía, i. e., un tiempo vacío. Ahora bien, en un tiempo vacío no es posible que se produzca cosa alguna porque ninguna parte de tal tiempo posee una condición que, comparada con otra parte, permita distinguir su existencia mejor que su inexistencia, y esto se aplica tanto si se admite que la cosa nace por sí misma o si es producida por otra causa. Por lo tanto, en el mundo pueden comenzar muchas series de cosas, pero el mundo mismo no puede tener comienzo alguno y, por lo tanto, es infinito con respecto al tiempo pasado [A 427 / B 455].

El argumento puede fragmentarse en seis pasos:

1. Suponer lo opuesto: el mundo posee un comienzo en el tiempo.
2. El concepto de un comienzo (temporal) supone un tiempo anterior en el que la cosa que comienza a existir todavía no existía.
3. Se sigue de esto que si uno dice que «el mundo» comienza a existir, presupone necesariamente la existencia de un tiempo vacío, pre-mundano.
4. Pero es imposible que alguna cosa comience a existir en un tiempo vacío, porque «ninguna parte de tal tiempo posee, comparada con otra parte, una condición que permita distinguir su existencia mejor que su no existencia».
5. Por tanto, no podemos hablar con sentido de que el «mundo mismo» tiene un comienzo en el tiempo.
6. Por consiguiente, el mundo es infinito con respecto al tiempo pasado.

Los pasos clave son el 4 y el 6. Si uno presupone que ninguna cosa puede comenzar a existir en un tiempo vacío, entonces *a fortiori* el mundo no puede tener un comienzo (en el tiempo), pues un tiempo anterior al mundo es, por definición, un tiempo «vacío». Este paso contiene la tesis verificacionista según la cual no se puede hacer referencia significativamente a la localización o fecha de un evento en un tiempo vacío porque los momentos («partes») de tal tiempo son indistinguibles unos de otros. Este mismo aspecto puede destacarse haciendo notar que no habría diferencia empírica concebible entre un universo que empezara a existir en un tiempo vacío *t*1 y otro universo idéntico que empezara a existir en un tiempo vacío *t*2. A partir de esto, se sigue que en tal tiempo no es posible afirmar significativamente que el mundo comenzó a existir en un momento mejor que en otro. Pero si no podemos hablar significativamente del mundo como empezando a existir en un momento particular del tiempo mejor que en otro, entonces de ninguna manera puede decirse, significativamente, que empezó a existir en tiempo alguno. Se aplica básicamente el mismo argumento, *mutatis mutandis*, para la localización del mundo en el espacio.

El paso 6 contiene un salto, de la presunta carencia de significado de la tesis según la cual el mundo tiene un comienzo, a la afirmación de que este es infinito. Por supuesto, esto es un *non sequitur*, y Kant lo reconoce claramente como tal. Sin embargo, de acuerdo con el supuesto operativo de la totalidad del debate, i. e., que el mundo debe ser finito o infinito, la conclusión sí se sigue. Según tal supuesto, se puede inferir la infinitud del mundo tanto de la carencia de sentido como de la falsedad de la tesis de la finitud. En tanto que este supuesto será el foco de atención de la siguiente sección, me limitaré ahora a considerar el argumento por lo que toca a la carencia de sentido de la tesis de la finitud.

Parece que existen dos grandes estrategias para defender la posición de la finitud (o algo similar) en contra del ataque verificacionista contenido en el paso 4. La primera, sugerida por Strawson, implica el intento de legitimar la pregunta «¿por qué el mundo empezó cuando lo hizo?» al interpretarla como una pregunta más bien de carácter interno y no de carácter externo.[32] Como una pregunta de carácter interno, se ocupa del orden o arreglo de los elementos dentro del mundo, e. g., ¿por qué *a* antes que *b*? Como pregunta de carácter externo, implica una referencia a algún fac-

32 Strawson, *Bounds of Sense*, 177-179.

tor externo o condición que explicaría por qué el mundo comenzó en $t1$ mejor que en $t2$. El supuesto operativo concierne al mundo como una totalidad de reglas y deja fuera la posibilidad de tratarlo como una cuestión de carácter externo (una vez más, la noción de totalidad cobra importancia), pero no impide que se considere como una cuestión de carácter interno perfectamente significativa. Interpretada de esta manera, la pregunta se convierte en: «¿por qué un evento dado fue el primero en la serie de eventos que constituyen la historia del mundo?». Esta pregunta es significativa porque siempre se puede suponer o la posibilidad de eventos anteriores al evento designado o que la serie actual de eventos estuviera ordenada de alguna otra manera.

El principal problema de esta táctica puede demostrarse fácilmente mediante la distinción que traza Keith Donnellan entre el uso «referencial» y el «atributivo» de una descripción definida.[33] Si la descripción definida *primer evento* es considerada referencialmente como un «designador rígido», entonces la pregunta «¿por qué el mundo comenzó con *ese* evento mejor que con algún otro?» llega a ser una cuestión de carácter interno perfectamente significativa de la manera sugerida arriba. Pero si se considera que el *primer evento* denota atributivamente el evento más antiguo de la serie (cualquiera que este hubiera sido), entonces la única cuestión que se plantea es: «¿por qué el primer evento ocurrió cuando lo hizo?». Y esto no puede ser considerado como una cuestión de carácter interno (contiene una referencia a una estructura temporal externa). Sin embargo, es claro que únicamente el uso atributivo de la expresión *primer evento* es relevante para la problemática de la «Primera antinomia». Por consiguiente, la reinterpretación de la cuestión como una cuestión de carácter interno no choca con la objeción verificacionista planteada por el argumento de la antítesis.

La segunda estrategia, desarrollada por Bennett, trata de mostrar que la negación de que el mundo tiene un comienzo no se sigue de las premisas establecidas. Bennett admite que, no obstante que es posible dar algún sentido a la noción de un espacio extramundano (tesis que él usa contra la porción espacial del argumento), es probable que no pueda hacerse esto mismo respecto de un tiempo premundano. Sin embargo, niega que esto justifique la conclusión sacada efectivamente en el argumento de la antítesis. Tal como Bennett lo hace notar: «De la imposibilidad de un

33. Keith S. Donnellan, «Reference and Definite Descriptions», *Philosophical Review*, 75 (1968), 281-304.

tiempo premundano yo no infiero la imposibilidad de un primer evento. Más bien, yo infiero que si hubo un primer evento, este ocurrió en el primer momento».[34] Además, Bennett continúa diciendo que: «A partir de la premisa verdadera "un tiempo vacío anterior al mundo" es una "no-entidad", él [Kant] infiere inmediatamente, no que el primer evento debe de haber ocurrido en el primer momento, sino más bien que no puede haber existido un primer evento».[35]

De acuerdo con este análisis, la tarea de Bennett es defender la coherencia de la tesis de que el primer evento ocurrió en el primer momento. Esto requiere sostener la inteligibilidad no solo de las nociones de un primer momento y un primer evento considerados individualmente, sino también de su conjunción. Opino que Bennett tiene éxito en lo primero y que se puede fácilmente dar sentido a lo segundo, pero que falla en lo tercero, lo cual es el factor decisivo. En otras palabras: en tanto que las nociones de un primer momento y un primer evento son en sí mismas perfectamente coherentes, esto mismo no puede decirse respecto de la noción de un primer evento en un primer momento.

A fin de concebir un primer momento, Bennett sugiere que tomemos como nuestro punto de referencia cualquier evento histórico *H* y supongamos que *n* representa el número de años de *H* hacia atrás hasta el primer momento. La frase «*n* años antes de *H*» designa el primer momento.[36] Obviamente, el problema sugerido por este análisis es el de la posibilidad de concebir tiempos mayores que *n* años antes de *H* y, por lo tanto, anteriores al «primer momento». Si *n* tiene un valor finito (tal y como lo requiere el argumento), debería ser posible concebir tales tiempos. La solución de Bennett es sostener que alguna frase de la forma «*K* años antes que *H*», en donde $K > n$, «tiene sentido pero no se refiere a algún momento».[37] El asunto, como yo lo interpreto, es que podemos imaginar fácilmente tiempos más distantes de H que *n*. Así pues, aunque se considere que «*K* años antes de *H*» no se refiere de hecho a un momento (ya que *ex hipothesi n* es el primer momento), plausiblemente podría hacerlo, lo cual es garantía suficiente de la coherencia de la noción de un primer momento. Este análisis parece ser perfectamente aceptable.

A pesar de que Bennett no discute específicamente la noción

34. Bennett, *Kant's Dialectic*, p. 160.
35 *Ibíd.*, p. 161
36. *Ibíd.*
37 *Ibíd.*

de un primer evento, también puede dársele un significado coherente. Ya que por *evento* (*Begebenheit, Ereignis*) Kant (y probablemente Bennett) entiende, en términos generales, un cambio de estado o alteración de una cosa en el tiempo,[38] la expresión «el primer evento» designa el cambio más antiguo que ha ocurrido en el universo. Plausiblemente, los eventos anteriores a este pueden abordarse de la misma manera como Bennett trata los tiempos anteriores al primer momento.

Sin embargo, como ya se ha indicado, la dificultad versa sobre la localización del putativo primer evento en el putativo primer momento. El problema que se plantea es este: ya que por *evento* se entiende un cambio en el estado de una cosa, todo evento presupone un tiempo anterior en el cual la cosa existía en un estado distinto. Por consiguiente, la noción de un primer evento en un primer momento, i. e., un evento no precedido por un tiempo en el cual el mundo (la «cosa» en cuestión aquí) estaba en un estado diferente, resulta ser incoherente. Pero, en el análisis de Bennett, un comienzo del mundo en un primer momento sería precisamente un «evento». Por tanto, su posibilidad puede ser rechazada según su mismo fundamento.

La réplica obvia a esta coyuntura es reconocer que el putativo comienzo del mundo no es un *evento* en el sentido antes mencionado (en términos kantianos, no es un «objeto de posible experiencia»), e insistir en que, sin embargo, esto no excluye que sea concebible. Esta táctica es perfectamente apropiada y permite defender la concebibilidad de una creación o primer comienzo del mundo. El problema es, simplemente, que no permite sostener, como Bennett desea, que este primer comienzo ocurrió en el primer momento (o en cualquier otro). A pesar de que la problemática es compleja y no puede ser abordada aquí adecuadamente antes de tratar la «Primera» y «Segunda» analogías (Capítulos 9 y 10), la principal cuestión es que, aparte de la pregunta de si un cambio puede ser llamado *evento*, una condición de posibilidad para concebir el cambio de una cosa en el tiempo es que seamos capaces de contrastar el estado de una cosa en un tiempo anterior con su estado en un tiempo posterior. Por tanto, el resultado de este asunto es que quizá se pueda sostener, con san Agustín y muchos otros (incluyendo a Leibniz), que el tiempo comenzó con la creación, pero significativamente no se puede sostener que la creación ocurrió en el primer momento.[39] Sin embargo, es esto

---

38 Véase el Capítulo 10 para un tratamiento detallado de este tema.

39 A pesar de que Kant no traza con exactitud esta distinción, hace notar en sus

último lo que debe ser establecido a fin de refutar el argumento actualmente en consideración.

Es importante tener en mente que, hasta ahora, las dos estrategias tratadas son intentos por criticar el argumento de la antítesis dentro de la estructura verificacionista que este asume. Hemos visto que ambas estrategias fallan, pero es claro que mostrar esto no equivale a establecer la eficacia del argumento en su totalidad. En efecto, este ejercicio sirve principalmente para poner en claro que el problema verdaderamente crucial del argumento es la suposición verificacionista, en el sentido de que, si el mundo tuvo un comienzo en el tiempo, debe ser posible (cuando menos en principio) especificar criterios para determinar en qué punto del tiempo comenzó. En otras palabras, presupone algo muy parecido al principio leibniziano de identidad de los indiscernibles (en la forma en que Leibniz lo usa contra Newton). Por otra parte, en la medida en que esto es un mero presupuesto que no está argumentado, no puede considerarse que la crítica a la posición finitista se imponga más obligatoriamente de lo que se impone la crítica de Leibniz a Newton. Evidentemente, la situación se empeora cuando consideramos que el sexto paso implica un salto que va desde el rechazo verificacionista a la posición de la finitud hasta la afirmación positiva de la infinitud del mundo. Así pues, debemos concluir que, aunque se considere que el argumento para la posición temporal de la antítesis puede ser defendido contra algunas de las objeciones convencionales, queda muy atrás respecto de las tesis que Kant hace para este.[40] Pienso que, por razones similares, esto mismo puede decirse también respecto de la vertiente espacial del argumento.

III. El conflicto antinómico y el idealismo trascendental

La temática restante de este capítulo trata del uso que Kant hace del conflicto antinómico como base para una demostración indirecta del idealismo trascendental. Al considerar esta temática, primeramente haré abstracción del hecho de que las pruebas dogmáticas de las posiciones de tesis y antítesis (por lo menos en la «Primera antinomia») carecen de la solidez que Kant sostiene.

Vorlesung über Rationaltheologie, *Ak*, XXVIII, 1095, que la creación del mundo no puede ser considerada como un evento en el tiempo, ya que el primer momento comenzó con la creación.

40. Kant reconoce esto en la nota del pasaje A 521 / B 549, donde distingue entre su solución «crítica» de la antinomia y la prueba «dogmática» de la antítesis.

Con el propósito de esclarecer el tema, el objetivo es ver qué se sigue si suponemos que estas pruebas son sólidas. El siguiente paso es considerar si hay algo en el argumento a favor del idealismo que pueda salvarse si, como parece que es el caso, las pruebas no son sólidas. Por último, me ocuparé de la cuestión de lo que debe ser la naturaleza del idealismo trascendental de Kant, suponiendo que su verdad ha quedado establecida por su demostración indirecta.

A. *Suponiendo que las pruebas son firmes*

Kant expone las consecuencias de su análisis del conflicto antinómico en un único y denso pasaje. Después de destacar que en cada caso el conflicto entre tesis y antítesis es «meramente dialéctico» (ya que se debe a una «ilusión trascendental»), establece lo siguiente:

> Esta antinomia puede proporcionarnos una ventaja, no dogmática, pero sí crítica y doctrinal. En efecto, la antinomia demuestra indirectamente la idealidad trascendental de los fenómenos, demostración esta que ha de convencer a quien no ha quedado satisfecho con la demostración ofrecida en la «Estética trascendental». La demostración de la antinomia consistirá en este dilema: si el mundo es un todo existente en sí, entonces, es o finito o infinito. Pero ambas alternativas son falsas (como lo han mostrado las pruebas de antítesis y tesis respectivamente). Por lo tanto, también es falso que el mundo (el conjunto de todos los fenómenos) constituya un todo existente en sí mismo. De esto se sigue que los fenómenos en general no son nada fuera de nuestras representaciones, lo cual es precisamente lo que significa su idealidad trascendental [A 506-507 / B 534-535].

La forma lógica de este argumento es un *modus tollens* combinado con una inferencia inmediata. La negación del consecuente («el mundo es finito o infinito») es usada, a su vez, para negar el antecedente («el mundo es un todo existente en sí»), lo cual acarrea la conclusión: «los fenómenos en general no son nada fuera de nuestras representaciones». Este último aserto es la tesis del idealismo trascendental. Suponiendo que las pruebas de la tesis y la antítesis son firmes, el *modus tollens* es correcto. Esto mismo, sin embargo, no puede decirse respecto de la inferencia inmediata. En efecto, parece que es perfectamente posible aceptar la conclusión del *modus tollens*, que el mundo (el conjunto de todos los

fenómenos) no es un todo existente en sí mismo, y rechazar el resultado idealista que presuntamente se sigue inmediatamente de esta conclusión.

Parte del problema puede atribuirse a la manera en la que se expresa este resultado idealista. La tesis de que «los fenómenos en general no son nada fuera de nuestras representaciones» se podría considerar como analítica. Después de todo, puede derivarse directamente de la definición de *fenómeno*, sin ninguna referencia al argumento anterior. Sin embargo, este solo es un defecto menor que puede evitarse, simplemente, al reformular la tesis expresando que «los objetos espaciotemporales son fenómenos»; como tales, también ellos son «meras representaciones, las cuales, en la manera en que son representadas, como seres extendidos o como series de alteraciones, no tienen existencia independiente fuera de nuestros pensamientos». Además, esta reformulación enfoca más claramente el problema principal: ¿cómo se puede inferir el idealismo trascendental a partir de la simple negación del antecedente? El paso del aserto «el mundo (el conjunto de todos los fenómenos) no es un todo existente en sí mismo» al idealismo trascendental parece ser un ejemplo más de la clase de flagrantes *non sequitur* que los críticos han afirmado frecuentemente encontrar en Kant.

El problema también puede plantearse de otra manera. La prueba a favor del idealismo trascendental parece descansar, en última instancia, sobre el supuesto de que este proporciona la única base posible para esquivar el conflicto antinómico. Pero este supuesto parece ser manifiestamente falso. El problema con las posiciones de la tesis y la antítesis se origina en su interpretación del *mundo* o *conjunto de los fenómenos* como una descripción definida o expresión designante. Según este supuesto, tiene sentido perfectamente el inquirir respecto de la magnitud del referente de *mundo* y presuponer que esta magnitud debe ser o finita o infinita en cualesquiera que sean los respectos considerados. Sin embargo, esto sugiere que todo lo que se necesita para resolver la disputa es mostrar que *mundo* no tiene referencia. En efecto, esta es, seguramente, la interpretación más natural de la conclusión del *modus tollens*. Ya que *mundo* de ninguna manera se refiere a entidad alguna, su referente no puede ser finito ni infinito. Del hecho de que *mundo* carece absolutamente de referencia se sigue, sin duda, que no se asigna a una cosa en sí; pero se sigue, además, que no se atribuye al fenómeno de alguna cosa desconocida. En todo caso, parece injustificado e innecesario suponer que los objetos espaciotemporales —los cuales, al considerarlos colectivamente, se

supone erróneamente que proporcionan el referente de *mundo*— son en sí mismos meros fenómenos.[41]

Debe admitirse que esta crítica pone de manifiesto la inadecuación del argumento a favor del idealismo, tal como Kant lo presenta efectivamente en la *KrV*. Sin embargo, la razón de esto es que el propio Kant expone distorsionadamente su verdadero argumento. A pesar de que Kant presenta el paso de la negación del antecedente a la afirmación del idealismo trascendental como si fuera una inferencia inmediata, el genuino argumento contiene dos premisas que se han suprimido. La primera es que el antecedente es generado por el realismo trascendental. La segunda es que realismo trascendental e idealismo trascendental son puntos de vista filosóficos contradictorios. Por tanto, negar uno es afirmar el otro. De la primera premisa se sigue que la conclusión del *modus tollens*, la cual es la negación del antecedente, acarrea la negación del realismo trascendental; y de la segunda premisa se sigue que esta negación es equivalente a la afirmación del idealismo trascendental. Dadas estas premisas, el argumento de Kant es claramente válido en su totalidad. Por lo tanto, la cuestión principal se refiere a la verdad de estas premisas adicionales. Ya que uno de los objetivos centrales del capítulo anterior fue mostrar que el realismo trascendental y el idealismo trascendental constituyen dos alternativas metafilosóficas exhaustivas y mutuamente excluyentes, considérese aquí la segunda premisa como concedida. Por desdicha, la primera premisa no puede ser tratada eventualmente de la misma manera, puesto que, sin duda alguna, no es inmediatamente evidente la existencia de una relación que vincule el realismo trascendental y la proposición «el mundo (el conjunto de todos los fenómenos) es un todo existente en sí mismo».

A la luz del análisis del realismo trascendental esbozado en el capítulo anterior, permítasenos, pues, aceptar la conexión entre dicho realismo y esta proposición. Sin embargo, debemos resistir la tentación de suponer que la conexión consiste simplemente en el agregado gratuito de «en sí mismo» a la descripción del mundo. Este paso es tentador, porque la tesis de que el mundo debe ser o finito o infinito parece que se sigue directamente del supuesto ya mencionado según el cual *mundo* tiene un referente, sin requerir ningún supuesto adicional en el sentido de que este referente «existe en sí mismo». Esta tentación ha de resistirse, puesto que Kant proporciona, por lo menos, los materiales para elaborar un

---

41 Esta crítica es esbozada por Moltke S. Gram, «Kant's First Antinomy», 509-512.

argumento que enlace la tesis de que podemos hacer referencia significativa al mundo (el conjunto de todos los fenómenos) con la concepción de que estos fenómenos, tanto individual como colectivamente, son reales en sentido trascendental.

Estos materiales están contenidos en el análisis que Kant hace de la fuente del conflicto antinómico, donde aborda nuevamente, desde una perspectiva distinta, algunas de las consideraciones introducidas previamente en la exposición de la derivación de las ideas cosmológicas. Kant comienza sosteniendo que «toda la antinomia de la razón pura descansa sobre el siguiente argumento dialéctico: Si se da lo condicionado, se da también la serie completa de todas sus condiciones. Ahora bien, los objetos de los sentidos se me dan como condicionados; Por lo tanto [...]» (A 497 / B 525). Kant agrega posteriormente que la naturaleza «dialéctica» de este argumento proviene del hecho de que comete la falacia llamada *sophisma figurae dictionis* (A 499-500 / B 527-528).

Aquí la idea básica es que *condición* y *condicionado* pueden referirse, o bien a proposiciones, o bien a estados de cosas. La premisa mayor del «argumento dialéctico» interpreta estos términos en el primer sentido, y la premisa menor los interpreta en el último.[42] Ahora bien, Kant sostiene que es «evidente y más allá de toda posible duda que si lo condicionado es dado [*gegeben*], se nos plantea como tarea [*aufgegeben*] un regreso en la serie de todas sus condiciones» (A 497-498 / B 526). Kant presenta esta proposición como una verdad analítica, aplicable a ambos sentidos de *condición* y *condicionado*. Kant la caracteriza, además, como un «postulado lógico de la razón», lo cual sugiere que posee el estatus de un imperativo categórico intelectual, a saber, busca siempre condiciones. El problema es que, a pesar de que este imperativo es aplicable a ambos sentidos de *condición* y *condicionado*, opera de diferente manera en cada caso. En el caso de las proposiciones, requiere que presupongamos que la totalidad de las condiciones (premisas) ya están *gegeben*, i. e., pensadas o presupuestas. Tal presuposición, nos dice Kant, no es otra cosa que «la mera exigencia lógica de que debemos tener premisas adecuadas para una conclusión dada» (A 500 / B 529). En otras palabras, el pensamiento de una conclusión presupone el pensamiento de las premi-

42. Por falta de una mejor alternativa, he usado aquí la expresión *estado de cosas* en un sentido muy amplio para abarcar los momentos anteriores del tiempo, las regiones circundantes del espacio y las causas (todo lo cual es interpretado por Kant como *condición*). Véase *KrV*, A 408-420 / B 435-448, y la explicación de *condición* en la primera sección de este capítulo.

sas de las cuales es derivada. Sin embargo, la situación es muy distinta para los estados de cosas. Aquí el regreso siempre es de un estado de cosas actual, considerado como condicionado, a otro estado de cosas, considerado como su condición. A este regreso o búsqueda de condiciones Kant lo llama «síntesis empírica», y hace notar que en este caso las condiciones son dadas solo en y mediante la síntesis. Esto significa que los estados de cosas solo pueden ser considerados como *gegeben* en la medida en que son, de alguna manera, empíricamente accesibles. Por consiguiente, el imperativo categórico intelectual tiene aquí una función meramente regulativa: siempre lo requerimos para buscar condiciones ulteriores, pero no nos da derecho a suponer que la totalidad de estas condiciones es en sí misma *gegeben*.

Sin embargo, el realismo trascendental asume precisamente este supuesto ilícito, con lo cual genera el conflicto antinómico. Por otra parte, el conflicto antinómico no resulta simplemente de asumir este supuesto, ni es este un supuesto que pueda atribuirse únicamente a cierta clase de realismo trascendental, i. e., un racionalismo extremo de tipo spinoziano o leibniziano, al cual Kant, y algunos otros, acusan frecuentemente de confundir lo «lógico» con lo «real», lo «conceptual» con lo «fáctico». La cuestión es, más bien, que el realismo trascendental está obligado, por la lógica de su posición, a cometer esta falacia, y que esto se aplica a toda forma de realismo trascendental en lo que toca al imperativo categórico intelectual. Kant describe la situación de esta manera:

> Si tanto lo condicionado como su condición son cosas en sí mismas, una vez dado lo condicionado, el regreso a la condición no solo se nos *plantea como tarea*, sino que esta nos es realmente *dada*. Como esto puede decirse de todos los miembros de la serie, se nos da la serie completa de las condiciones y, por lo tanto, también lo incondicionado, o, más bien, se presupone que se nos da por el hecho de dársenos lo condicionado, lo cual solo era posible gracias a la serie completa. La síntesis de lo condicionado con su condición es, en este caso, una síntesis del mero entendimiento, el cual representa las cosas *tal como son*, sin considerar si podemos ni cómo podemos llegar a conocer esas cosas [A 498 / B 526-527].

La cuestión básica aquí es que quienquiera que considere los fenómenos como si fuesen cosas en sí, está obligado por ello, en virtud del imperativo categórico intelectual, a suponer la presencia de condiciones suficientes para todo condicionado dado. Pero, en tanto que esto se aplica, a su vez, a toda condición específica, exige que la totalidad absoluta de condiciones se presuponga

como dada. Esta totalidad absoluta es precisamente lo que *mundo* significa. Por lo tanto, se presupone que existe el mundo o, lo que es lo mismo, se considera que *mundo* tiene un referente. En este contexto, la expresión «en sí mismo» refleja la independencia del mundo, así concebido, de las condiciones de la síntesis empírica. Puesto que la síntesis que genera esta concepción del mundo es una «síntesis del mero entendimiento», lo cual equivale a lo que Kant llama, en otros lugares, «síntesis intelectual».[43] El sello distintivo de tal síntesis es que se ocupa solo de conexiones conceptuales y por ello ignora toda relación espaciotemporal o sensible. Esta es la razón por la cual Kant sostiene que «representa cosas tal como son en sí, sin considerar si podemos y cómo podemos llegar a conocerlas». Es claro que esto no significa que tal síntesis o proceso conceptual proporcione realmente conocimiento de cosas como son en sí; más bien manifiesta que representa o concibe las cosas en abstracción de las condiciones gracias a las cuales ellas son solo empíricamente accesibles. Considerar a las cosas de esta manera equivale a considerarlas «de acuerdo con su mero concepto» y, por lo tanto, como si fueran nóumena o cosas en sí.

No habría nada malo en esto, si no fuera por el hecho de que los objetos o estados de cosas que el realista trascendental considera de esta manera son empíricos. Por consiguiente, no pueden ser referidos significativamente si se hace abstracción de las condiciones bajo las cuales son dados en la síntesis empírica. Por ejemplo, el realista trascendental desecha como irrelevante la manera sucesiva en la cual los objetos o estados de cosas son dados. Kant lo señala así: «No existe referencia a ningún orden temporal en la relación que conecta lo condicionado con su condición; se presupone que las condiciones y la serie que ellas forman se dan *juntas* en el mismo tiempo» (A 500 / B 528). Al hacer esto, el realista trascendental se ve llevado, por el imperativo categórico intelectual, a afirmar una atemporalidad lógica respecto de los objetos o estados de cosas que son inherentemente temporales. Todas las dificultades se siguen de este paso.

Parecería que de la explicación anterior se sigue que la totalidad del análisis encierra una colosal petición de principio, pero en realidad este no es el caso. Habría una petición de principios si esto fuera considerado como un argumento directo a favor del idealismo trascendental. Sin embargo, debemos tener en mente

---

43. Cfr *KrV*, B 150-151. Esto se contrasta con la síntesis figurativa, producida por la síntesis trascendental de la imaginación La conexión entre estas dos clases de síntesis será examinada en el Capítulo 7.

que lo que Kant está haciendo aquí es argumentar indirectamente a partir de su perspectiva trascendental, mostrando las consecuencias de la carencia de distinción trascendental. En otras palabras, está sosteniendo que, sin esta distinción, la cual hace posible, por así decirlo, la distinción de factor en las condiciones del conocimiento humano, es perfectamente «natural», i. e., racional, suponer que para cualquier condicionado la totalidad de condiciones es *gegeben*, aun cuando el condicionado y sus condiciones son estados de cosas.

Sin duda alguna, existe una restricción en la esfera de acción de la tesis que vincula el realismo trascendental con la concepción del mundo como un todo existente en sí mismo. Ya que el realista trascendental solo llega a esta concepción mediante la aplicación del imperativo categórico intelectual, toda forma de realismo trascendental que rechace este imperativo evitaría con ello, probablemente, el compromiso con esa concepción del mundo y, por lo tanto, con el conflicto antinómico. Sin embargo, el principal problema no es este, sino más bien que el rechazo de este «postulado lógico de la razón» equivale a rechazar una condición necesaria del discurso significativo. En suma: la legitimidad de este principio no es simplemente una cuestión entre realismo trascendental e idealismo trascendental.[44]

Por lo tanto, concluimos que toda forma de realismo trascendental que se someta al imperativo categórico intelectual, y por ende ambas partes de la disputa antinómica, son llevadas a considerar necesariamente la totalidad absoluta de las condiciones para todo condicionado (estado de cosas) dado, como un todo existente en sí mismo. Así pues, el realismo trascendental está comprometido lógicamente con la proposición «el mundo (el conjunto de todos los fenómenos) es un todo existente en sí mismo», lo cual era lo que se deseaba demostrar. También hemos visto que este resultado es una consecuencia directa del abandono o abstracción, que hace el realista trascendental, de las condiciones bajo las cuales los objetos nos son dados en la experiencia. Esto, a su vez, lleva a la confusión de la idea meramente regulativa de totalidad, la cual está fundada en el imperativo categórico intelectual, con el pensamiento de un objeto real (el mundo). Kant considera que este conflicto es una especie de «ilusión trascendental». Por otra parte, ya

---

44. Cf. *KrV*, A 498 / B 526 La negación de este principio equivale a negar la conexión lógica entre premisas y conclusión. Que yo sepa, Kant nunca sostuvo un escepticismo respecto de las leyes lógicas En todo caso, esto no es relevante para la cuestión del realismo trascendental

que, al margen de la adopción de la distinción trascendental, no existe razón para conceder peso epistémico a estas condiciones al abordar las cuestiones cosmológicas, no hay camino disponible para que el realista trascendental evite esta ilusión. Esta es la razón por la cual Kant sostiene que esta ilusión es «natural», e incluso «inevitable», pero que puede ser vencida por el idealismo trascendental.

Los pasos siguientes del argumento se pueden proporcionar fácilmente. Puesto que el *realismo trascendental impone* la doctrina según la cual el mundo (el conjunto de todos los fenómenos) es un todo (*totum syntheticum*) existente en sí mismo independientemente de las condiciones del conocimiento humano, se ve obligado a aceptar que el mundo debe ser, o bien finito, o bien infinito en los aspectos relevantes. Pero (suponiendo la solidez de las pruebas) el análisis del conflicto antinómico ha mostrado que el mundo ni es finito ni es infinito. Por consiguiente, tanto la concepción del mundo como un todo existente en sí mismo como el realismo trascendental deben ser rechazados. Por último, dada la dicotomía entre realismo trascendental e idealismo trascendental, la negación del primero es, simultáneamente, la afirmación del último. Considero que esto es, en esencia, el argumento a favor del idealismo trascendental contenido en la «Antinomia de la razón pura». La estructura real del argumento se ve oscurecida por la falla de Kant al exponer algunas de sus premisas. Sin embargo, si se acepta la explicación de la relación entre realismo trascendental e idealismo trascendental expuesta en el capítulo anterior y la solidez de las pruebas para las posiciones de tesis y antítesis, el argumento lleva a cabo su cometido.

B. *Sin suponer que las pruebas son firmes*

A pesar de que la anterior reconstrucción del argumento de Kant demanda la aceptación de la solidez de las pruebas para la tesis y la antítesis de por lo menos una de las «Antinomias», sugiere también una manera en la que puede reformularse el argumento de modo tal que evitemos hacer uso de esa premisa tan dudosa. Esto es posible porque la verdad del idealismo trascendental se sigue directamente de la negación de la proposición «el mundo (el conjunto de todos los fenómenos) es un todo existente en sí mismo». Por tanto, todo lo que se necesita es encontrar fundamentos independientes para esta negación. Puesto que esta tesis es generada por el realismo trascendental, y ya que realismo trascenden-

tal e idealismo trascendental son disyunciones excluyentes, bastaría con demostrar la verdad del idealismo trascendental.

Al intentar construir tal argumento, es crucial tener en mente que la concepción del mundo como un «todo existente en sí mismo» es equivalente a lo que Kant llama la «idea cosmológica». Las ideas cosmológicas particulares que aparecen en la tesis y la antítesis de las diversas antinomias son únicamente expresiones o determinaciones de esta idea. De acuerdo con esto, lo que debe hacerse es mostrar la incoherencia de esta idea, y hacerlo de tal manera que no se presuponga la verdad del idealismo trascendental.[45]

La incoherencia puede verse si se considera la diferencia entre la idea cosmológica y las otras «ideas de la razón». Kant hace notar que «solamente las ideas cosmológicas tienen la peculiaridad de poder presuponer, como dados, su objeto y la síntesis empírica requerida para su concepto». (A 479 / B 507). Esto significa que todas estas ideas contienen declaraciones de existencias empíricas. En efecto, las tesis y las antítesis de las dos primeras «Antinomias» incluyen exactamente tales afirmaciones. En este aspecto, la idea cosmológica difiere radicalmente de la idea de Dios, la cual no es el concepto de un objeto supuestamente «dado» en la experiencia posible, es decir, localizado en el espacio y el tiempo. El único rasgo de la idea cosmológica es captado también al señalar que es una auténtica proposición sintética. Esta afirma que existe un objeto empírico de orden superior, i. e., el mundo. Como ya hemos visto, el realista trascendental es llevado a esta aseveración por la sujeción al imperativo categórico intelectual.

El problema aquí no es simplemente que tal «objeto» no puede ser fundado en la experiencia y que, por lo tanto, *mundo* carece de referente. Esto haría que la idea cosmológica fuera vacía (a la manera de un *ens rationis*), pero no incoherente. La incoherencia procede del hecho de que la idea cosmológica implica que está sometida a las condiciones bajo las cuales la referencia es posible y, al mismo tiempo, está exenta explícitamente de ellas. En este sentido, la situación proporciona una analogía teórica de la contradicción que, según Kant, emerge en la razón práctica siempre que, fuera del interés propio, se exime a sí misma de lo que, de lo contrario, reconoce como una ley universal.

Toda la cuestión puede aclararse si consideramos que las con-

---

45. He esbozado tal argumento, si bien no precisamente de esa manera, en «Kant's Refutation of Realism», *Dialectica*, 30 (1976), 223-253. En ese artículo sugerí también que el propio Kant argumenta de esa manera en los *Prolegómenos* y en *El progreso en metafísica*.

diciones kantianas de experiencia posible son condiciones de referencia empírica. Primeramente, notemos que la concepción de la totalidad absoluta de las condiciones (estados de cosas) que supuestamente constituye el mundo transgrede estas condiciones, ya la totalidad sea finita, ya sea infinita. Kant expresa claramente esto en los *Prolegómenos* cuando afirma que «ninguno de los asertos puede ser contenido en la experiencia, porque ni es posible la experiencia de un espacio infinito o de un tiempo transcurrido infinito, ni la limitación del mundo por un espacio vacío o por un tiempo previo vacío; estas son meras ideas».[46] La misma cuestión se destaca en el pasaje tratado en la sección anterior, donde Kant establece que la totalidad absoluta de las condiciones no puede estar contenida en la síntesis empírica. Formulaciones equivalentes a esta tesis serían las que afirman que el concepto de dicha totalidad viola las «condiciones del avance empírico» o las «leyes de la unidad de la experiencia». Todas estas formulaciones tienen en común el pensamiento de que en el empeño por concebir dicha totalidad (un *totum syntheticum*) se está comprometido a suspender estas «leyes» o reglas de referencia. Como ya se ha señalado, precisamente esta es la razón por la cual Kant dice que la síntesis, o proceso conceptual, mediante el cual es formado el concepto de dicha totalidad absoluta, es una «síntesis del mero entendimiento».

Hasta aquí no hay incoherencia. No hay algo erróneo inherentemente en una «síntesis del mero entendimiento», tal y como tampoco lo hay en el intento de pensar cosas en sí mismas. Sin embargo, la incoherencia se presenta tan pronto como introducimos el segundo aspecto de la situación: el hecho de que las declaraciones cosmológicas se hagan con una pretensión empírica o cuasiempírica. Después de todo, Kant se refiere al mundo espaciotemporal, y no a un *mundus intelligibilis* inaccesible y fundamental. Pero, en el intento mismo de concebir tal mundo o de referirse a él, el cosmólogo, como ya hemos visto, suspende las condiciones bajo las cuales únicamente es posible tal referencia. Por consiguiente, produce lo que debe considerarse como un pseudo-concepto empírico. Según la caracterización que Kant hace de la situación, el cosmólogo cae víctima de «la anfibología que transforma una idea en una supuesta representación de un objeto que es empíricamente dado y que, por lo tanto, ha de ser cognoscible según las leyes de la experiencia» (A 484 / B 512). La concepción realista trascendental del mundo como un todo existente en sí

46 *Prolegómenos*, § 52, *Ak*, IV, 342.

mismo es el producto de esta anfibología o, como Kant también la llama, «subrepción trascendental», que consiste en la adscripción de «validez objetiva a una idea que sirve solo como regla» (A 509 / B 537).

El análisis anterior de la incoherencia de la idea cosmológica parecería contener una petición de principio, en cuanto que gira en torno a la validez de putativas «leyes de la unidad de la experiencia», las cuales también son, según Kant, condiciones de la posibilidad de la experiencia. La respuesta kantiana a esta evidente objeción consiste en admitir que el argumento presupone estas leyes o condiciones, pero niega que esta suposición signifique que el idealismo trascendental da por sentada la cuestión. Este movimiento es posible porque el realismo trascendental, al cual Kant está atacando aquí, está comprometido con esas mismas leyes (obviamente, sin la interpretación idealista que Kant les da). En efecto, es mediante esas leyes y bajo la dirección del imperativo categórico intelectual como el realismo trascendental llega a las ideas cosmológicas específicas (las cuales se producen al aplicar las categorías a lo incondicionado). Por lo tanto, Kant puede asumir un fundamento común con el realismo trascendental cuando afirma, respecto de los objetos empíricos, que «incluso suponiendo que fuesen dados como cosas en sí mismas, sin relación con la experiencia posible, seguiría siendo verdad que no son nada para mí, i. e., no serían objetos sino en la medida en que estuvieran contenidos en la serie del regreso empírico» (A 496 / B 524).

En tanto que estar «contenido en la serie del regreso empírico» es equivalente a estar sujeto a las «leyes de la unidad de la experiencia» o analogías, Kant está sosteniendo efectivamente que incluso el realismo trascendental reconoce la validez de estos principios en la experiencia. Pero esto significa que el problema entre realismo trascendental e idealismo trascendental no se suscita en el nivel empírico. Al contrario, se origina únicamente cuando el realismo trascendental se esfuerza, como lo hace en las ideas cosmológicas, por aplicar estas «leyes» más allá de los límites de la experiencia posible. Kant señala que solo entonces «la distinción del modo según el cual consideramos la realidad de esos objetos de los sentidos adquiere importancia, como prevención de un engañoso error que surge necesariamente si interpretamos falsamente nuestros conceptos empíricos» (A 496-497 / B 525). La cuestión clave aquí es la última, i. e., que bajo esas condiciones este «engañoso error» «surge necesariamente» según los supuestos del realismo trascendental; esta es la verdadera base del argumento indirecto que Kant esgrime a favor del idealismo trascendental.

Sin duda, tal argumento, que presupone (entre otras cosas) las «Analogías», no resulta especialmente convincente para muchos de los filósofos contemporáneos. Espero que este defecto se remedie, por lo menos en alguna medida, mediante el análisis de la «Primera» y «Segunda» analogías en los Capítulos 9 y 10. Sin embargo, incluso al margen de ello, este argumento muestra, cuando menos, cómo, según ciertos supuestos comúnmente aceptados, el realismo trascendental cae inevitablemente en contradicción consigo mismo cuando trata de «pensar la totalidad» bajo la dirección del imperativo categórico intelectual. Por otra parte, el argumento muestra esto sin apelar a las pruebas de tesis y antítesis de las diversas «Antinomias» y sin presuponer la verdad del idealismo trascendental. Si se acepta además la explicación de la relación entre realismo trascendental e idealismo trascendental contenida en el último capítulo, esto puede ser considerado como la base de un argumento efectivo a favor del idealismo trascendental.

C. *Idealismo trascendental*

Ahora estamos preparados para ocuparnos de la última cuestión de esta parte del estudio: ¿cuál debe ser la naturaleza del idealismo trascendental, suponiendo que este idealismo es establecido por el argumento precedente? En resumen, la respuesta es que el idealismo que se sigue de la negación de la proposición «el mundo (el conjunto de todos los fenómenos) es un todo existente en sí mismo» es idéntico al idealismo descrito en el capítulo anterior. No obstante que el lenguaje que Kant usa es bastante confuso, no puede ser considerado como «fenomenista» en ninguno de los sentidos comúnmente aceptados del término.[47] Hay dos razones muy simples y contundentes para ello. La primera es que Kant mismo expresa que el argumento está propuesto, entre otras cosas, no para establecer, sino para refutar un «idealismo dogmático». La segunda es que, tal como continuamente señalan los críticos de Kant, el argumento en sí mismo no contiene ninguna conclusión «fenomenista».

Kant declara su intención en la «Refutación al idealismo» del «Cuarto paralogismo», en la versión de la primera edición. Después de atacar el idealismo empírico de Descartes, al cual contras-

---

47. Una excepción importante es la que presenta Norman Kemp Smith, *Commentary*, XIV-XVII, quien usa el término contrastado con *subjetivismo*, lo cual es equivalente, en términos generales, con lo que aquí se toma como *fenomenismo*.

ta con su idealismo trascendental, Kant pasa a referirse al «idealismo dogmático», al cual caracteriza como un idealismo que no meramente duda, sino que más bien niega la existencia de la materia. Sugiere además que tal idealismo «se basa en que supone hallar contradicciones en la posibilidad de la materia». Por último, hace notar que de momento no se ocupará de esta posición, pero que lo hará en «la sección siguiente sobre las inferencias dialécticas» (A 377). Esta «sección siguiente» es la «Antinomia de la razón pura». Así pues, Kant afirma explícitamente que ha refutado esta forma de idealismo en la misma sección de la *KrV* en la que sus críticos ven un argumento propuesto para establecer dicho idealismo.

Existe además una cuestión histórica que debe destacarse en este contexto. Cuando Kant habla de idealismo dogmático se refiere normalmente a la posición de Berkeley. Sin embargo, el pasaje que estamos tratando ahora sugiere que no es en Berkeley en quien Kant está pensando, sino que más bien tiene en mente a su compatriota contemporáneo menos conocido: Arthur Collier. En la segunda mitad de su obra principal, *Clavis universalis*, que probablemente fue conocida por Kant,[48] Collier adelanta la tesis de que el concepto de un mundo «externo» o independiente de la mente es contradictorio en sí mismo. Collier afirma esto sobre la base de que puede mostrarse que tal mundo sería tanto finito como infinito. Algo que debe ser tanto finito como infinito, argumenta Collier, realmente no es ninguna de las dos cosas, y algo que no es ni finito ni infinito no existe de ninguna manera.[49] Por lo menos superficialmente, no hay duda de que esto recuerda el argumento del propio Kant.[50] Por esto no es sorprendente encontrar estudiosos que consideran el argumento de Collier como una

48. Una traducción alemana de esta obra, juntamente con los *Tres diálogos* de Berkeley y un análisis crítico de ambas obras fue publicado por Johann Christian Eschenbach. Se intituló, muy significativamente, *Samlung der vornehmsten Schriftstellen die die Wirklichkeit ihres eignen Körpers und der ganzen Körperwelt leugnen* (Rostock, Unton Ferdinand Röse, 1756). Lewis Robinson, en «Contributions à l'histoire de l'évolution philosophique de Kant», *Revue de Metaphysique et de Morale*, 31 (1924), 205-268, y Colin Turbayne, en «Kant's Refutation of Dogmatic Idealism», *Philosophical Quarterly*, 5 (1955), 225-226, argumentan convincentemente que Kant estuvo, de hecho, familiarizado con esa obra. Yo me ocupo de esta materia en «Kant's Critique of Berkeley», *Journal of the History of Philosophy*, 11 (1973), 43-63

49. Arthur Collier, *Clavis Universalis*, en *Metaphysical Tracts by English Philosophers of Eighteenth Century*, ed. Samuel Parr, 46-50.

50. Esto es verdad especialmente para la explicación de los *Prolegómenos*, donde Kant presenta la idea cosmológica como equivalente a «un mundo de los sentidos existente absolutamente», y sostiene que este concepto, al igual que el de círculo cuadrado, es en sí mismo contradictorio. A su vez, esto es usado para explicar, como

anticipación, o incluso como una verdadera influencia, del argumento kantiano.[51] Sin embargo, el problema con esta interpretación es que pasa por alto totalmente el hecho de que Kant sostiene que ha refutado un idealismo de ese tipo en la «Antinomia de la razón pura».[52]

En relación con el segundo aspecto del argumento de Kant, el resultado de este puede describirse más adecuadamente como metodológico o epistemológico que como ontológico. Si algo establece, es la necesidad de distinguir trascendentalmente entre las cosas como aparecen y esas mismas cosas como son en sí. Esto lo hace indirectamente al mostrar que si dejamos de hacer esta distinción, i. e., si ignoramos por completo la función epistémica de las condiciones subjetivas del conocimiento humano por considerarlas como condiciones psicológicas, o si las tomamos como condiciones de las cosas en sí al tratarlas como condiciones ontológicas, entonces caemos inevitablemente en contradicciones. Sin duda, esto no ocurre en el caso de nuestros juicios ordinarios científicos o empíricos. Ya hemos visto que la distinción trascendental no es relevante en este nivel. Sin embargo, sí es relevante esta distinción cuando, bajo el impulso del imperativo categórico intelectual, tratamos de «pensar la totalidad».

---

supuestamente lo demuestran las pruebas, por qué las consecuencias contradictorias de esta concepción —que el mundo es finito e infinito— ambas pueden ser falsas (*Ak*, IV, 341). Collier (*Clavis Universalis*) utiliza virtualmente el mismo argumento para probar que «un mundo externo cuya extensión es absoluta, i e., no relativamente dependiente de alguna facultad de percepción», es en sí mismo contradictorio. Discrepa únicamente en que funda la naturaleza autocontradictoria (él la llama «repugnancia») de esta concepción en el hecho de que tal mundo debe ser tanto finito como infinito (lo cual igualmente podría haberlo dicho Kant). Por otra parte, en tanto que Kant compara la concepción incoherente de mundo con un círculo cuadrado, Collier la compara con un cuadrado triangular

51. Cf. Robinson, «Contributions», y Arthur O. Lovejoy, «Kant and the English Platonists», en *Essays Philosophical and Psycological*, 284-290.

52. El análisis del realismo trascendental presentado en el capítulo anterior nos permite comprender por qué Kant sostendría esto La razón es simplemente que el «idealismo dogmático», ya sea el de Berkeley o el de Collier, es una especie de realismo trascendental. Puesto que el argumento de la «Antinomia» se propone como una refutación del realismo trascendental, de resultar exitoso refutaría también esta forma de idealismo. Esta interpretación también es sugerida por el apotegma de Kant ya citado: «Si cedemos a la ilusión del realismo trascendental, ni naturaleza ni libertad serían posibles» (A 543 / B 571). La cuestión de la libertad debe reservarse para más adelante, pero la indicación de que la naturaleza no sería posible refleja idóneamente la interpretación kantiana del resultado idealista que ofrece Collier. Así pues, la consideración que Kant tiene de Collier es muy cercana y paralela a la que tiene de Berkeley. Por último, un análisis de la primera parte de la *Clavis Universalis* proporciona apoyo adicional a esta línea de interpretación, pues es claro que ahí Collier

El resultado «crítico» del argumento de Kant también puede apreciarse al señalar la conexión entre el esfuerzo de «pensar la totalidad» y el modelo teocéntrico del conocimiento.[53] Debe ser obvio que los dos aspectos van juntos. Tratar de «pensar la totalidad» es simplemente tratar de aproximarse a la «visión divina» de las cosas, considerarlas *sub specie aeternitatis*; y esto, como ya hemos visto, conduce inevitablemente a la adopción de una atemporalidad lógica que abstrae completamente la manera sucesiva en que los objetos nos son dados en la experiencia. Se genera entonces una contradicción, puesto que los objetos que son pensados de este modo atemporal son objetos que existen en el tiempo; su temporalidad es constitutiva de su misma «objetividad». Vista desde esta perspectiva, la lección que ha de aprenderse es la necesidad de pasar del modelo teocéntrico del conocimiento al antropocéntrico mediante la «revolución copernicana» o «giro trascendental». Kant mismo explica así su «revolución» en la *KrV*. También lo hace de esta misma manera en una de sus muy importantes cartas a Marcus Herz, en la que, al replicar a Salomon Maimon (quien había criticado el rechazo kantiano del modelo teocéntrico), Kant escribe:

> Las antinomias de la razón pura podrían proporcionar una buena piedra de toque con la cual convencerlo de que no se puede aceptar que la razón humana sea de la misma clase que la divina y que se distinga de ella solo por limitación o grado: que la razón humana, a diferencia de la divina, debe ser considerada solamente como una facultad de *pensamiento* y no de *intuición*; que la razón humana para sus intuiciones, o mejor dicho, para el material del cual forma conocimiento, depende totalmente de una facultad (receptividad) por completo distinta; y que en tanto la intuición nos da solamente fenómenos mientras que el hecho en sí es un mero concepto de razón, las antinomias (que se producen totalmente por la confusión de los dos) nunca podrán resolverse si no es deduciendo

---

elabora «dependencia de la mente» o «existencia en la mente» de manera esencialmente cartesiana y, por lo tanto, realista trascendental

53. La conexión entre las «Antinomias» y el modelo teocéntrico del conocimiento o como él lo llama, la «fundamentación teológica de la verdad» también es enfatizada por Gottfried Martin, *Kant's Metaphysics and Theory of Science*, 62-64. Sin embargo, no puede encontrarse evidencia alguna a favor de la conclusión que él establece aquí, a saber, que las teorías físicas son «modelos producidos por el hombre» A mí me parece que Kant se ocupa aquí de cuestiones cosmológicas que van más allá de las teorías físicas, y que el análisis kantiano no tiene implicaciones directas para el estatus de tales teorías En otras palabras, el argumento no contiene una crítica al «realismo científico», si este realismo es caracterizado, adecuadamente, como «empírico»

la posibilidad de proposiciones sintéticas a priori de acuerdo con mis principios.[54]

Estas conclusiones hacen posible abordar sumariamente la crítica prevaleciente en torno al proceder de Kant y que tiene su más aguda expresión en Strawson.[55] Este autor supone que lo que Kant intentó establecer mediante su resolución de las «Antinomias» fue una forma de idealismo fenomenista esencialmente berkeleiano. Comenzando con esta suposición, Strawson concluye, obviamente, que el argumento falla. Strawson considera que, en lugar de establecer una forma genuina de idealismo, el argumento establece, a lo sumo, una versión del verificacionismo. Luego infiere, a partir de esto, que por alguna razón inexplicable Kant juzgó conveniente combinar este verificacionismo más o menos aceptable con el bagaje excesivo de un fenomenismo metafísico.

La falsedad de este supuesto respecto del intento kantiano ya ha sido mostrada, pero quizá sea conveniente una breve palabra respecto del verificacionismo de Kant. Ciertamente no se puede negar que Kant argumenta frecuentemente de una manera verificacionista. Después de todo, es un principio central de la *KrV* el que un concepto debe tener un referente sensible si es que ha de tener validez objetiva, i. e., significado empírico. Es precisamente este principio lo que Strawson y Bennett llaman, respectivamente, «principio de significatividad» y «empiricismo conceptual». Por otra parte, en relación con la idea cosmológica, Kant afirma *explícitamente* que «la experiencia posible es lo único que puede dar realidad a nuestros conceptos; en su ausencia un concepto es mera idea, carente de verdad, i. e., sin relación con un objeto» (A 489 / B 517). Sin embargo, no podemos detenernos aquí. La verdadera cuestión se refiere a la naturaleza precisa del verificacionismo, i. e., de la apelación a la experiencia posible que opera en la *KrV*. Como vimos en el capítulo anterior, la apelación kantiana a la experiencia posible no es apelación a un episodio perceptual hipotético en la historia de un ser consciente ni a un conjunto de leyes empíricas. Es, más bien, la apelación a un conjunto de condiciones formales a priori. Cuando, en las «Antinomias», Kant rechaza conceptos o principios sobre la base de fundamentos verificacionistas, es característico que lo haga mostrando que tales conceptos o principios son el resultado de no tener en cuenta, o de malinterpretar, dichas condiciones.

---

54. Kant, carta a Marcus Herz, 26 de mayo de 1789; *Ak*, XI, 55; *Kant's Philosophical Correspondence*, p. 156.

55. Strawson, *Bounds of Sense*, 199-206

En consecuencia, el punto es, nuevamente, que la apelación a las condiciones formales a priori de la experiencia humana y su caracterización como «epistémicas» son los rasgos que definen el idealismo de Kant. La posición es idealista porque, como hemos visto, otorga a estas condiciones la función de definir el significado de *objeto* o, lo que es lo mismo, de determinar qué puede considerarse como «objetivo» para la mente humana. El mundo considerado como un «todo existente en sí mismo» (objeto para el realismo trascendental) es rechazado como objeto por Kant precisamente porque transgrede estas condiciones. Por consiguiente, este argumento esencialmente verificacionista es, al mismo tiempo, un argumento a favor del idealismo trascendental adecuadamente interpretado.

PARTE SEGUNDA

EL CONOCIMIENTO HUMANO Y SUS CONDICIONES

4

DISCURSIVIDAD Y JUICIO

En la primera parte de este estudio sostuve que el idealismo de Kant puede ser definido en términos de su compromiso con un conjunto de condiciones epistémicas, condiciones que determinan qué puede ser considerado como objeto para la mente humana. Ya que en esta interpretación el éxito de la propuesta trascendental kantiana depende en su totalidad de estas condiciones, debemos considerar ahora específicamente las condiciones designadas por Kant y los argumentos que proporciona en apoyo de las tesis en torno a ellas. Pero, puesto que las condiciones epistémicas a las que Kant apela son condiciones del conocimiento discursivo, y en tanto que Kant afirma que el conocimiento discursivo no es la única clase de conocimiento concebible (a pesar de que es la única clase posible para los seres humanos), es necesario comenzar con un examen de la explicación que Kant hace de la naturaleza discursiva de la cognición humana y de la teoría del juicio subyacente. Esta es la tarea de las dos primeras secciones de este capítulo. Las dos últimas secciones tratan de clarificar la relación entre la teoría kantiana del juicio y su distinción tanto de los juicios analíticos y sintéticos, por una parte, como de su concepción de los juicios sintéticos a priori, por la otra. El capítulo en su totalidad sirve como un prolegómeno al análisis de las condiciones sensibles e intelectuales del conocimiento humano que se presenta en los dos siguientes capítulos.

I. El conocimiento discursivo y sus elementos: conceptos e intuiciones

En ocasiones, Kant contrasta el conocimiento discursivo o conceptual del cual son capaces los seres humanos con la concepción problemática de un intelecto intuitivo.[1] Tal intelecto es considerado capaz de aprehender inmediatamente su objeto sin necesidad de ninguna conceptualización y sin ser afectado por el objeto. Por esta última razón debe ser caracterizado, más bien, como intelecto arquetipo o creativo, y no como intelecto ectipo: su acto de intuición produce, literalmente, a su objeto. Por supuesto, esta es, precisamente, la clase de conocimiento que en general se considera que pertenece a Dios. Puesto que al empiricismo clásico apela a un modelo de conocimiento que es, a la vez, no conceptual y receptivo (la aprehensión inmediata de ideas simples o impresiones sensibles), parece extraño que Kant relacione un tipo de conocimiento intuitivo no conceptual específicamente con una mente divina creadora. Sin embargo, esto puede entenderse como una consecuencia directa de su rechazo al supuesto del empiricismo según el cual puede existir una aprehensión de un objeto puramente receptiva sin ninguna conceptualización. Dado esto, se sigue que toda intuición que es considerada adecuada para proporcionar conocimiento de un objeto, i. e., para presentar a la mente un objeto determinado, debe considerarse igualmente como no sensible o arquetípica. A pesar de que Kant considera la concepción de este intelecto como problemática, utiliza su mera concebibilidad heurísticamente a fin de subrayar su tesis central de que el conocimiento humano no es la única clase posible (lógicamente) de conocimiento. A su vez, esto le permite introducir una separación «crítica» entre las condiciones del conocimiento discursivo, o conocimiento humano, y las condiciones de las cosas en sí.[2]

---

1. La más completa y sugestiva exposición que Kant hace del contraste entre conocimiento discursivo e intuitivo se encuentra en la *Crítica del juicio*, § 77, *Ak*, VI, 407-410.

2. A pesar de que no es mi objetivo argumentar aquí a favor de ello, creo que también puede sostenerse que la concepción problemática de un intelecto intuitivo sirve igualmente para caracterizar la consideración del conocimiento asociada con el modelo teocéntrico del realismo trascendental. Como ya se dijo, esto no significa que el realista trascendental cargue con la responsabilidad de la absurda doctrina de que la mente humana es intuitiva en el sentido dado por Kant Significa, más bien, que esta concepción funciona más o menos implícitamente como un modelo normativo al cual apela el realista trascendental en su explicación del conocimiento humano. Por ejemplo, cuando el empiricista considera la aprehensión inmediata de los datos sensibles, sin ninguna conceptualización, como la forma más fundamental de conoci-

Sin embargo, nuestro interés inmediato es el conocimiento discursivo y sus elementos: conceptos e intuiciones sensibles. En sus *Lecciones de lógica*, Kant define un concepto como «una representación general de lo que es común a varios objetos».[3] Se sigue de esta definición que el hablar de conceptos generales o comunes, como si los conceptos pudieran dividirse en generales, particulares y singulares, es una mera tautología. «No son los conceptos mismos sino solamente su uso el que puede ser dividido de esta manera.»[4] En la definición paralela de la *KrV*, Kant hace notar que un concepto, en contraste nuevamente con la intuición, se refiere a su objeto «mediatamente a través de una característica [*eines Merkmals*] que puede ser común a muchas cosas» (A 320 / B 377). En otras palabras, un concepto, debido a su generalidad, puede referirse a un objeto solamente a través de características que también son predicables de otros objetos que caen bajo el mismo concepto.

En la *KrV*, Kant hace notar que un concepto «siempre es, por su forma, algo universal que sirve como regla» (A 106). Esto significa que un concepto funciona como un principio organizador del conocimiento; como un medio para reunir una serie de representaciones en una «unidad analítica». Por ejemplo, formar el concepto de cuerpo es pensar que están reunidas las características de extensión, impenetrabilidad, figura, etc. (los componentes del concepto). Aplicar este concepto es concebir algún(os) objeto(s) real(es) o posible(s) bajo la descripción general proporcionada por estas características. Esto equivale a formar un juicio respecto del objeto u objetos. Por eso, Kant afirma que el «único uso que el entendimiento puede hacer de estos conceptos es el de juzgar mediante ellos» (A 68 / B 93) y caracteriza los conceptos como «predicados de posibles juicios».

Kant distingue, además, entre conceptos puros (a priori) y con-

---

miento, puede decirse que trata a la intuición sensible humana como si esta fuera intelectual, i. e., suficiente en sí misma para proporcionar una representación determinada de objetos. En contraste, el racionalista apela constantemente a una forma de conocimiento intuitivo que puede caracterizarse como explícitamente intelectual. Un buen ejemplo de esto es la *Scientia intuitiva* de Spinoza. Así pues, la insistencia kantiana en que el conocimiento humano es discursivo y no intuitivo, puede considerarse, desde esta perspectiva, como una parte integrante de su crítica general a las epistemologías realistas trascendentales. Contra las versiones empiricistas, esto le permite insistir en que el conocimiento requiere conceptualización; y contra las versiones racionalistas, insistir en que el conocimiento implica intuición sensible, no intuición intelectual.

3. *Lecciones de lógica*. § 1, *Ak*, IX, 91.

4 *Ibíd*

ceptos empíricos, y entre materia, o contenido, y forma de un concepto. Sin embargo, solo la última distinción es relevante directamente para nuestros actuales propósitos. Por *contenido* de un concepto empírico, Kant entiende las características sensibles pensadas como notas de dicho concepto. Estas se derivan de la experiencia y corresponden a las propiedades sensibles de las cosas. Por *forma* de un concepto, Kant entiende su universalidad o generalidad, la cual es la misma para todos los conceptos. Kant hace notar que tener simplemente un conjunto de impresiones sensibles asociadas con otro conjunto no equivale a tener un concepto. Un concepto requiere el pensamiento de la aplicabilidad de este conjunto de impresiones sensibles a una pluralidad de objetos posibles. Con este pensamiento, estas impresiones se transforman en «notas», i. e., concepciones parciales. Sin embargo, este pensamiento no se deriva en sí mismo de la experiencia; más bien es producido por una serie de «actos lógicos» del entendimiento que Kant llama «comparación», «reflexión» y «abstracción». Considerados en conjunto, estos actos consisten en combinar las características sensibles comunes compartidas por los diversos ítems particulares, al desatender o abstraer sus diferencias, unificándolas en la ya mencionada «unidad analítica».[5] En algunas ocasiones, Kant caracteriza a este proceso en su totalidad como «reflexión» (*Reflexión, Überlegung*),[6] y a los conceptos producidos por él como «representaciones reflejas» (*reflectirt*).[7]

Kant define *intuición* como una «representación singular» (*repraesentatio singularis*),[8] y afirma que «se refiere inmediatamente a su objeto» (*bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand*) (A 320 / B 377). Al reconocer que la definición de *intuición* como «representación singular» no contiene ninguna referencia a la sensibilidad, Hintikka ha sostenido que solo el criterio de la singularidad es esencial y que el de la inmediatez es un mero corolario.[9] Sin embargo, esto no toma en consideración la función de presentación que desempeña la intuición, pues es precisamente en virtud de su

---

5. *Ibíd.*, § 6, pp. 94-95
6. *Ibíd.*, § 5, p 94 Cfr *Reflexiones* 2876, 2878, *Ak*, XVI, 555, 557.
7. *Lecciones de lógica*, § 1, *Ak*, IX, 91.
8. *Ibíd.*
9. Jaakko Hintikka, «On Kant's Notion of Intuition (*Anschauung*)», en *The First Critique*, ed. T. Penelhum y J. MacIntosh, 38-53, y «Kant on The Mathematical Method», en *Kant Studies Today*, ed L.W. Beck, 117-140. El rechazo del criterio de inmediatez propuesto por Hintikka ha sido criticado, desde muy diversas perspectivas, por Charles Parsons, «Kant's Philosophy of Arithmetic», en *Philosophy, Science and Method*, ed. S. Morgenbesser, P. Suppes y M White, 568-594, esp. 578-580, y por

«inmediatez», i. e., de su modo directo y no conceptual de representar, como una intuición puede presentar un objeto particular a la mente y servir, por ende, como una *repraesentatio singularis*. Por otra parte, esto es verdad para las dos especies de intuición, la intuición intelectual problemática y la intuición sensible que opera en el conocimiento humano o, en general, en el conocimiento finito.

Sin embargo, con frecuencia se ha hecho notar que entre la definición oficial de *intuición* como «representación singular» y la explicación de la intuición sensible, existe, si no una franca contradicción, sí una tensión.[10] El problema es que, de acuerdo con la teoría kantiana de la sensibilidad, la intuición sensible proporciona a la mente los datos en bruto para la conceptualización y no el conocimiento determinado de objetos. Tal conocimiento requiere no solo que los datos sean dados en la intuición, sino además que esta sea «reconocida en un concepto» o considerada bajo alguna descripción general. Solo entonces podemos hablar de «representación de un objeto». Kant expresa claramente este principio central de su epistemología en la famosa fórmula: «Intuiciones y conceptos constituyen, pues, los elementos de todo nuestro conocimiento, de tal modo que ni los conceptos pueden proporcionar conocimiento prescindiendo de una intuición que de alguna forma les corresponda ni tampoco pueden hacerlo las intuiciones sin conceptos» (A 50 / B 74).[11]

La clave para la solución de esta tensión está bien expresada por W.H. Walsh, quien hace notar que la intuición sensible propuesta por Kant es el conocer solo «prolépticamente» un ítem particular.[12] Aquí la cuestión es, simplemente, que no obstante que de

---

Kirk Dalles Wilson, «Kant on Intuition», *Philosophical Quarterly*, 25 (1975), 247-265, esp 252. Un panorama general de la disputa en el que se aborda ampliamente la interpretación que Beth y Hintikka proponen del papel de la intuición en la demostración matemática, se encuentra en Robert B. Pippin, *Kant's Theory of Form*, 77-84.

10 Esto ya fue señalado por J.S. Beck en las cartas que dirige a Kant el 11 de noviembre de 1791 y el 31 de mayo de 1792 (*Ak*, XI, 310, esp. 338-340) Recientemente, Manley Thompson ha traído a colación nuevamente este tema en conexión con la interpretación que Hintikka hace de *intuición* como equivalente de un término singular, «Singular Terms and Intuitions in Kant's Epistemology», *Review of Metaphysics*, 26 (1972), 314-343.

11 H.J. de Vleeschauwer, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, vol. 2, pp. 44, señala la diferencia entre Kant y Aristóteles precisamente en esta temática. Para el último, la unidad de una representación es atribuida a la sensibilidad y se deriva de la unidad ontológica de la cosa. Por consiguiente, por sí misma la sensibilidad proporciona una representación del objeto. Esto es precisamente lo que Kant niega.

12. W.H. Walsh, *Kant's Criticism of Metaphysics*, p. 15

hecho las intuiciones no representan o no se refieren a objetos si no son «puestas bajo conceptos» en un juicio, sin embargo *pueden* ser puestas bajo conceptos, y cuando esto ocurre las intuiciones *sí* representan objetos particulares.[13] En este sentido, difieren de las «representaciones» puramente subjetivas o estéticas, tales como las sensaciones, las cuales pueden no tener función representativa alguna. Así pues, como veremos más detalladamente en los siguientes capítulos, es realmente necesario trazar una distinción entre intuiciones determinadas o conceptualizadas e intuiciones indeterminadas o no conceptualizadas. Por otra parte, esta distinción se aplica tanto a las intuiciones empíricas como a las puras.

Desafortunadamente, esto no agota la complejidad, o quizá mejor, la ambigüedad inherente a la concepción kantiana de intuición. De hecho, solo se aplica a uno de los tres sentidos distinguibles con los que Kant usa el término, a saber, el sentido en el que se refiere a una clase particular de representación (*repraesentatio singularis*) o contenido mental. Además de este sentido más o menos oficial de *intuición*, Kant también utiliza el término para referirse tanto al objeto representado mediante dicho contenido, *lo intuido*, el cual siempre es un fenómeno, como al acto de representar directamente un individuo, *el intuir*. En suma, es necesario distinguir entre un contenido mental, un objeto y un acto de *intuición* sensible.[14] Atendiendo al contexto, generalmente se ve con claridad si el término está siendo usado en el tercer sentido; en cambio, frecuentemente es difícil determinar si se está usando en el primer sentido o en el segundo, o si efectivamente Kant mismo confunde o no los dos sentidos. En lo que se presenta a continuación veremos que a veces mucho depende de otras cuestiones, incluyendo la manera misma de entender el papel de la intuición en los juicios sintéticos. Pero, antes de que estemos en posición de ocuparnos de esta temática, debemos considerar la teoría general del juicio en Kant.

---

13 Véanse los comentarios marginales de Kant a la carta de Beck del 11 de noviembre de 1791; *KrV*, B 66; y *Crítica del juicio*, «Introducción», VII.

14. Debo agradecer a Lewis White Beck la distinción entre los tres sentidos de *intuición* que me sugirió en sus comentarios a uno de los primeros borradores de este capítulo. Cabe destacar que la distinción entre intuición indeterminada y determinada se refiere solamente al primero de los tres sentidos de *intuición* distinguidos por Beck, i. e., a las intuiciones como representaciones o contenidos mentales También debe señalarse que esto difiere de la interpretación usual en la cual se distinguen dos sentidos de *intuición*, a saber, el de acto y el de objeto. Sobre este particular véase Pippin, *Kant's Theory of Form*, pp 72-73

II. La teoría kantiana del juicio

Como ya se ha indicado, el conocimiento discursivo es judicativo. Esto significa que es en y mediante los juicios como aplicamos conceptos a los datos dados, en tanto que los conceptos mismos son caracterizados como «predicados de posibles juicios». Kant señala explícitamente todo esto cuando afirma que podemos reducir todos los actos del entendimiento a juicios y, por lo tanto, el *entendimiento* puede ser representado como una *facultad de juzgar* (*ein Vermögen zu urtheilen*) (A 69 / B 94). Sin embargo, uno de los principales problemas al comparar cualquier interpretación de la teoría kantiana del juicio es que en ella se define *juicio*, significando tanto el acto (juzgar) como el producto (juicio), en una amplia variedad de maneras, especialmente en las diversas versiones de sus lecciones de lógica. Por ejemplo, en la versión tradicional, «Jäsche Logik», Kant afirma simplemente que «un juicio es la representación de la unidad de diversas representaciones de la conciencia o la representación de su relación en tanto componen un concepto».[15] En contraste con esto, en la «Wiener Logik», Kant escribe:

> Juicio en general es la representación de la unidad en una relación de muchos conocimientos [*Erkenntnisse*]. Un juicio es la representación del modo en el cual los conceptos en general pertenecen objetivamente a la conciencia. Si dos representaciones cognoscitivas se piensan ligadas y constituyendo por ello un solo conocimiento [*eine Erkenntniss*], se tiene entonces un juicio. Por tanto, todo juicio implica una cierta relación de distintas representaciones en la medida en que pertenecen a un conocimiento.[16]

La diferencia básica entre estas dos explicaciones es que, mientras que en la primera el hacer un juicio equivale a formar un concepto complejo, la segunda considera que todo juicio implica el conocimiento de un objeto y, por lo tanto, posee «validez objetiva». Por otra parte, precisamente el mismo contraste se encuentra en las dos explicaciones del juicio contenidas en la *KrV*. La primera, correspondiente a la versión de «Jäsche», se localiza en la sección titulada «Uso lógico del entendimiento», la cual proporciona una introducción a la «Deducción metafísica». La segunda, correspondiente a la versión de «Wiener», se localiza en el § 19 de la segunda edición de la «Deducción trascendental». Debido a este contraste, se ha afirmado algunas veces que estos textos contienen

15. *Ak*, IX, 101.
16. *Ak*, XXIV, 928.

dos teorías distintas, e incluso incompatibles, del juicio.[17] Sin embargo, yo considero que abordan aspectos distintos de una teoría coherente y única que solo llega a ser completamente explícita en la segunda edición de la *KrV*. A fin de aclarar esto, consideraré brevemente cada una en su turno. Además, esto deberá ponernos en condición de considerar la naturaleza y significado de la distinción kantiana entre juicios analíticos y sintéticos.

A. *Conceptos y juicio: primera explicación*

El principal interés de Kant en la primera de estas dos explicaciones es hacer explícita la identificación entre conocimiento discursivo y juicio. Para Kant, todo juicio implica un acto de conceptualización, y viceversa.[18] Puesto que la concepción kantiana de los conceptos conduce a Kant a la doctrina de que «jamás puede un concepto referirse inmediatamente a un objeto, sino a alguna otra representación de este último, sea tal representación ya una intuición ya un concepto», Kant procede a definir el juicio como el «conocimiento mediato de un objeto, i. e., como la representación de una representación del objeto» (A 68 / B 93). Inmediatamente después de esta definición, Kant proporciona una explicación condensada de su teoría del juicio. Por su brevedad e importancia la citaré íntegramente:

> En todo juicio hay un concepto que vale para muchas otras representaciones, y entre ellas comprende una representación dada que se refiere inmediatamente al objeto Por ejemplo, en el juicio «todos los cuerpos son divisibles», el concepto de lo divisible se aplica a otros conceptos; pero aquí se refiere, en particular, al concepto de cuerpo, y este último, a su vez, a determinadas intuiciones [o apariencias][19] que se nos ofrecen. Por consiguiente, esos objetos son

17. Esto ha sido sostenido, específicamente, por Vleeschauwer, *La déduction transcendentale*, vol. 2, pp 46-47, 131-134.

18 Veáse H.J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, vol. 1, p. 251.

19. Tal como Paton señala (*ibíd*., p. 253, n. 3), existe una discusión en torno a la cuestión de si el texto dice *Anschauungen* o *Erscheinungen*. Siguiendo a Paton, Raymond Schmidt y el *Handexemplar* del propio Kant, yo considero que debe decir *Anschauungen*. Sin embargo, debe hacerse notar que, atendiendo al análisis de los tres sentidos de *intuición*, nada depende de este problema textual, puesto que aquí *intuición* significa lo intuido, y para Kant esto siempre es una apariencia. Por consiguiente, la cuestión esencial no es tanto la presencia problemática de *intuición* en este pasaje, sino más bien la afirmación de que en el juicio un concepto es referido a una «representación dada» que se refiere inmediatamente al objeto. Esto hace que la intuición, en cuanto representación, forme parte del contenido del juicio

representados mediatamente por el concepto de divisibilidad. Según esto, todos los conceptos son funciones de unidad entre nuestras representaciones. En efecto, para conocer el objeto se utiliza, no una representación inmediata, sino una representación *superior* que comprende en sí las anteriores y otras más; de esta forma se sintetizan muchos conocimientos posibles en uno solo [A 68-69 / B 93-94].

En el ejemplo de Kant, podemos ver que el juicio contiene dos conceptos, *cuerpo* y *divisibilidad*, los cuales están referidos uno a otro y al objeto juzgado, es decir, al conjunto completo del pensamiento de *x* contenido bajo la descripción general del concepto *cuerpo*. El concepto del sujeto, *cuerpo*, guarda la más directa relación con el objeto, pero no una relación inmediata. No refiere al objeto *simpliciter* (ningún concepto puede hacer esto), sino más bien a una representación inmediata de este. Tal representación inmediata es, por definición, una intuición; de este modo, el concepto del sujeto en el ejemplo de Kant refiere directamente a la intuición y solo mediatamente al objeto. En términos generales, la intuición proporciona el contenido sensible del juicio, mientras que el concepto proporciona la regla de acuerdo con la cual el contenido es determinado. Es precisamente la determinación de este contenido lo que pone al concepto en relación con el objeto. Por eso, Kant caracteriza la relación entre concepto y objeto como mediata.

Por lo tanto, el juicio establece que el objeto así determinado (como sujeto del juicio) además es pensado mediante el predicado *divisibilidad*. Esto es una segunda determinación o conceptualización del objeto mediatizada por la primera. Esta segunda determinación es a lo que Kant se refiere cuando afirma que en un juicio «múltiples conocimientos son reunidos en uno». Probablemente la reunión o unificación efectuada por este juicio específico es la de los pensamientos de *x* concebidos mediante el concepto *cuerpo* con la de los otros pensamientos de *x* que pueden ser concebidos mediante el concepto de *divisibilidad*, tales como línea o plano. La tesis kantiana de que «todos los juicios son funciones de unidad entre nuestras representaciones» tiene por objeto subrayar la idea de que todo juicio implica una unificación o «reunión» de representaciones bajo un concepto, i. e., un acto de conceptualización. Evidentemente, el término *función* debe ser tomado aquí en el sentido aristotélico, como equivalente de *operación* o *actividad*. Así pues, Kant afirma que la actividad esencial de todo acto de juicio es la de producir una unidad de representaciones bajo un concepto.[20]

20. *Ibíd.*, 245-248.

En muchas de las *Reflexiones* de Kant encontramos explicaciones más detalladas de esta misma concepción del juicio. Estas explicaciones están destinadas, generalmente, a servir como introducción a la distinción entre juicios analíticos y sintéticos, pero el tratamiento de los rasgos generales del juicio puede ser considerado independientemente de esa distinción. Paton cita una de las reflexiones más importantes en relación con su examen de la teoría kantiana del juicio.[21] Yo citaré aquí solo la parte del texto de Kant directamente relacionada con lo que ahora tratamos:

> Todo objeto es conocido solo mediante predicados que pensamos o afirmamos de él. Ante esto, todas las representaciones que puedan encontrarse en nosotros deben ser consideradas únicamente como material para el conocimiento y no como conocimientos en sí mismas. Por lo tanto, un objeto es únicamente una cosa en general que pensamos mediante ciertos predicados que constituyen su concepto. Por consiguiente, todo juicio contiene dos predicados que comparamos entre sí. Uno de estos es el llamado sujeto lógico, y constituye el conocimiento dado del objeto; el otro es comparado con el sujeto y se llama predicado. Cuando digo «un cuerpo es divisible», esto significa que alguna cosa *x*, a la cual conozco mediante predicados que conjuntamente constituyen el concepto de cuerpo, también es pensada mediante el predicado de divisibilidad.[22]

Las dos primeras frases de este pasaje reiteran la idea previamente expuesta acerca de las representaciones no conceptuales. Sin embargo, lo más importante es el hecho de que Kant infiere de esto que todo juicio debe tener dos predicados. Ciertamente, esta afirmación no puede ser aceptada tal cual, pues se aplica solo a los juicios categóricos; los juicios hipotéticos y disyuntivos pueden tener más de dos predicados. Sin embargo, puesto que Kant considera que estos dos últimos tipos de juicios están compuestos lógicamente por juicios categóricos, esto es un detalle que puede ser pasado por alto. Aquí la cuestión crucial es que, cuando Kant caracteriza los conceptos como «predicados de posibles juicios», no está limitando su función a la de predicados lógicos o gramaticales. Si así fuese, no podría afirmar que los juicios tienen más de un predicado. Su tesis principal es que la función de los predicados o conceptos es la de determinar el contenido mismo de lo

21 *Ibíd.*, p. 251, n. 3

22. Reflexión 4634, *Ak*, XVII, 616-617. En muchas otras reflexiones se encuentran explicaciones similares, sobre todo en «Lose Blatter aus dem Duisburgischen Nachlass», *Ak*, XVII, 643-673

juzgado. Esto lo hacen al proporcionar una descripción general bajo la cual este contenido puede ser pensado. En la medida en que un concepto cumple esta función, es considerado más bien como un predicado «real» y no como un predicado meramente «lógico». Tal predicado también es llamado «determinación» (*Bestimmung*).[23]

En el juicio que consideramos, el sujeto lógico, *cuerpo*, funciona como un predicado real. En términos kantianos, «constituye el conocimiento dado del objeto», lo cual significa que proporciona la descripción inicial bajo la cual el sujeto *x* es considerado en el juicio. En correspondencia, ya que el juicio es analítico, el predicado *divisibilidad* es solo un predicado lógico, es decir, no agrega al sujeto ninguna determinación adicional a las ya establecidas por la caracterización de este como cuerpo. Sin embargo, dejando de lado por ahora toda la cuestión de la analiticidad, vemos que el juicio «compara» estos predicados mutuamente y afirma que pertenecen a un *x* idéntico. Así pues, afirma que el mismo *x* (o todo *x* o algún *x*) que es pensado mediante el predicado *cuerpo*, también es pensado mediante el predicado *divisibilidad*. Este es el esquema kantiano básico para los juicios de tipo categórico, ya sean analíticos, ya sean sintéticos. Puesto que, como ya se ha indicado previamente, las otras formas de relación están compuestas lógicamente por juicios categóricos, esto se puede considerar como el esquema kantiano del juicio en general. A partir de esto puede apreciarse que el análisis kantiano del juicio está profundamente enraizado en su concepción de la naturaleza discursiva del pensamiento humano.

B. *Juicio y objetividad: segunda explicación*

La objetividad del juicio es el punto focal de la breve exposición sobre el juicio en la versión de la segunda edición de la «Deducción trascendental». Aquí, Kant se ocupa de explicar la distinción, previamente trazada en el § 18, entre la «unidad objetiva de la conciencia», que supuestamente contiene las categorías, y la «unidad subjetiva», la cual es un producto de la facultad reproduc-

---

23. En su muy conocida crítica al argumento ontológico (*KrV*, A 598 / B 626 ss.), Kant niega que la existencia es un predicado real o determinación, porque no agrega contenido alguno a la descripción de una cosa el decir que esta existe. Sin embargo, Kant no niega que es un predicado lógico; por consiguiente, puede decirse que aun los juicios existenciales poseen dos predicados.

tiva de la imaginación. Kant empieza por criticar a los lógicos que definen el juicio como la «representación de una relación entre dos conceptos». Aunque de paso hace notar que la definición es inadecuada porque solo se aplica a los juicios categóricos, su verdadero reclamo es que no especifica en qué consiste esta relación. En un esfuerzo por contestar esta pregunta, Kant escribe:

> Encuentro que un juicio no es otra cosa que la manera de reducir conocimientos dados a la unidad objetiva de la apercepción; este es el propósito de la cópula «es»; esta es empleada para distinguir la unidad objetiva de la subjetiva en las representaciones dadas [B 141-142].

La característica distintiva de la relación de las representaciones en un juicio radica, por tanto, en su objetividad. Esta es una «unidad objetiva» y, como tal, está correlacionada con la unidad objetiva de la apercepción. Considerando la definición kantiana de la unidad objetiva o trascendental de la percepción, esto significa que todo juicio implica «aquella unidad a través de la cual toda la multiplicidad dada en una intuición es unificada en un concepto del objeto» (B 139). La doctrina kantiana de la apercepción será tratada con algún detalle en el Capítulo 7, pero para los propósitos de este boceto preliminar puede decirse que afirma que todo juicio implica una síntesis o unificación de representaciones en una conciencia por medio de la cual las representaciones son conceptualizadas a fin de ser referidas o relacionadas con un objeto.[24] Hasta aquí, nada se ha dicho que no se hubiera planteado ya en el análisis anterior. Pero Kant procede a señalar que un juicio puede ser descrito como «una relación [de representaciones] que es *objetivamente válida* y que, por lo tanto, puede distinguirse claramente de una relación de las mismas representaciones que solo tuviera validez subjetiva al ser vinculadas según las leyes de la asociación» (B 142). Por lo tanto, la tesis de que todo juicio implica la referencia de representaciones a un objeto se considera equivalente a la que afirma que todo juicio es objetivamente válido. En consecuen-

---

24. La clásica expresión kantiana «*sich auf etwas beziehen*» es traducida generalmente por Kemp Smith como «relacionar a». Sin embargo, como ha señalado Richard A. Smyth, *Forms of Intuition*, p. 152, es más exacto traducirla como «referir a». A pesar de que en mi propia versión de *On a Discovery* tiendo a seguir a Kemp Smith, creo que Smyth está en lo correcto. Kant está tratando, si bien a su manera, el problema de la referencia. En el cuerpo de este estudio empleo ambas expresiones, generalmente dependiendo del contexto y a veces simplemente para evitar redundancia.

cia, la validez objetiva es, para Kant, un rasgo de la definición de juicio, y no solamente un valor que puede ser asignado a algunos juicios. Esto sirve para distinguir la unificación de representaciones en un juicio de la unificación de representaciones en un acto asociativo de imaginación.

Si esta tesis ha de tener algún sentido, es obvio que validez objetiva no puede ser equivalente a verdad (de no ser así, Kant habría cometido el absurdo de afirmar que todo juicio es verdadero). Así pues, parece razonable seguir en este punto a Prauss, quien afirma que, para Kant, *validez objetiva* significa simplemente posibilidad de ser verdadero o falso.[25] En esta interpretación, la tesis kantiana de que todo juicio es objetivamente válido en realidad equivale a la tesis de que todo juicio tiene un valor de verdad. Sin duda, esto es verdad respecto de todo juicio empírico auténtico, a pesar de que acarree ciertos problemas respecto de los juicios metafísicos que aquí no necesitamos abordar.[26] Sin embargo, esto no es verdad respecto de una unificación de representaciones meramente imaginativa o asociativa, tal como mi asociación de la idea de sol con calor o la mera consideración de un concepto como la idea de hombre negro. Ambos son simples eventos de mi historia mental. Como tales, no pueden ser ni verdaderos ni falsos, lo cual no significa que no se puedan elaborar juicios verdaderos o falsos respecto de ellos. El significado completo de esta distinción entre una unificación judicativa de representaciones y una imaginativa o asociativa se presentará en el Capítulo 7. Por ahora, debemos ocuparnos de la distinción entre juicios analíticos y sintéticos.

---

25 Gerold Prauss, *Erscheinung bei Kant*, pp. 86-87. Como apoyo textual, Prauss cita el pasaje A 760 / B 788, en el cual Kant distingue claramente las dos nociones. Sin embargo, debe señalarse que en A 788 / B 816 Kant las identifica. Creo que Prauss está en lo correcto, a pesar de esta inconsistencia verbal por parte de Kant. El análisis kantiano del juicio le exige distinguir entre validez objetiva y verdad

26 Esta temática es abordada exitosamente por Rainer Stuhlmann-Laeisz, *Kant's Logik*, 28-53, quien traza una distinción entre juicios adecuados (*verträglich*) e inadecuados (*unverträglich*) y entre verdad trascendental y verdad empírica. Señala que en A 222 / B 269 el propio Kant utiliza la noción de verdad trascendental respecto de los conceptos, identificándola con la realidad objetiva. Tomando como base este uso de Kant, afirma que la verdad trascendental de un juicio puede entenderse como su acuerdo con las condiciones de posibilidad de la experiencia y, por ende, con un objeto de posible experiencia. Consiguientemente, un juicio empírico puede ser adecuado si posee verdad trascendental, aun cuando sea falso en sentido empírico, i. e., aun cuando esté en desacuerdo con el objeto real al cual hace referencia. Desde esta perspectiva, los juicios de la metafísica trascendental son inadecuados debido justamente a su carencia de verdad trascendental Sin embargo, pueden ser considerados como falsos precisamente por esa misma carencia.

III. La distinción analítico-sintético

A pesar de que en las *Reflexiones* y en su «Respuesta a Eberhard» es claro que la distinción kantiana entre juicios analíticos y sintéticos está profundamente enraizada en su teoría del juicio y, por lo tanto, en su concepción de la naturaleza discursiva del conocimiento humano, nada de esto se manifiesta claramente en la presentación oficial de dicha distinción en la introducción de la *KrV*. Por otra parte, esta es una de las principales razones por las que esta distinción ha sido frecuentemente mal comprendida y expuesta a tantas críticas erróneas.

La introducción contiene dos versiones diferentes de esta distinción y, supuestamente, equivalentes. De acuerdo con la primera versión, juicios analíticos son aquellos en los que «el predicado *B* pertenece al sujeto *A* como algo contenido (implícitamente) en el concepto *A*». De manera equivalente, tales juicios son descritos como aquellos en los que la conexión del predicado con el sujeto es «concebida mediante el principio de identidad». En contraste, los juicios sintéticos son aquellos en los que el concepto «*B* se halla fuera del concepto *A* aunque permanece en conexión con él». Se dice que la conexión entre el sujeto y el predicado de estos juicios se «concibe sin identidad» (A 6 / B 7). De acuerdo con la segunda versión, la distinción se hace entre juicios meramente explicativos (analíticos) y juicios extensivos (sintéticos). Los primeros, dice Kant, «no añaden nada al concepto del sujeto mediante el predicado, sino que simplemente lo descomponen en sus conceptos constitutivos, los cuales ya eran pensados en dicho concepto, aunque de forma confusa». Por otra parte, los últimos «añaden al concepto del sujeto un predicado que no era pensado en él ni podría extraerse de ninguna descomposición suya» (A 7 / B 11). Solo mucho más tarde Kant hará explícito en la *KrV* lo que está implícito en toda esta distinción; a saber, que el principio de contradicción es el principio que rige para todo juicio analítico.[27] En los *Prolegómenos*, Kant sigue la segunda versión, pero añade que la distinción atañe al contenido de los juicios (lo que afirman) más que a su origen o forma lógica. Por otra parte, sostiene explícitamente que los juicios analíticos dependen totalmente del principio de contradicción y que esto es un aspecto básico del contraste con los juicios sintéticos.[28]

Frecuentemente, la única versión citada es la primera, la cual es particularmente vulnerable a las críticas y susceptible de mala

27. *KrV*, A 151 / B 191
28 *Prolegómenos* § 2, *Ak*, IV, 266-267

interpretación, pues sugiere que se trata de una distinción lógica que atañe a la relación entre los conceptos de sujeto y predicado de un juicio (ya sea que uno esté incluido en el otro o que no lo esté). En efecto, fue esto lo que sirvió de base a la réplica de Eberhard, descartada sumariamente por Kant, de que la distinción entre lo analítico y lo sintético equivale a la distinción entre juicios idénticos y juicios no idénticos.[29] Esto también da lugar a que se plantee frecuentemente una objeción que es obvia: esta distinción se aplica únicamente a los juicios de forma categórica, por lo cual difícilmente puede ser la distinción universal que Kant pretende. Sin embargo, el principal problema consiste en que esta versión no proporciona indicación alguna de cómo debe ser entendida la sinteticidad (exceptuando la de negación de analiticidad) ni de por qué Kant insiste en los *Prolegómenos* en que la distinción concierne al contenido de los juicios más que a su forma lógica.

Después de esto, están los problemas de costumbre en torno a cómo se determina si un concepto está «contenido» en otro. Como Lewis White Beck ha señalado, Kant parece aceptar dos distintos criterios para decidir sobre tal cuestión. Llama criterio «fenomenológico» a uno, y criterio «lógico» al otro.[30] De acuerdo con el primero, la cuestión de si un concepto se halla contenido en otro se resuelve por introspección: reflexionamos sobre lo que es «pensado realmente» en un concepto dado. De acuerdo con el segundo criterio, la cuestión se resuelve examinando si el juicio contradictorio del juicio original es contradictorio en sí mismo. Si es así, entonces el juicio original es analítico y su verdad puede ser determinada según el principio de no contradicción.

Un problema obvio es que estos dos criterios no siempre producen el mismo resultado; es posible que un juicio sea analítico bajo un criterio y sintético bajo el otro. En el mejor de los casos, la primera versión no disipa tal posibilidad. Por otra parte, el criterio fenomenológico parece ser una guía especialmente ilusoria, pues deja sin explicación cómo se puede establecer que, en un caso dado, la falla al determinar si un concepto está contenido en otro se debe a que en realidad el juicio es sintético o a la reflexión deficiente de la persona que hace el juicio. En suma, deja abierta la posibilidad de que cualquier juicio aparentemente sintético sea analítico implícitamente. Desafortunadamente, el criterio lógico no funciona mejor. El problema con él es que, exceptuando las tautologías manifiestas

---

29. Véase Allison, *Kant-Eberhard Controversy*, pp 37-38

30. Lewis White Beck, «Can Kant's Synthetic Judgments be Made Analitic?», en *Kant. Disputed Questions*, ed. Moltke S. Gram, 228-246, esp 232-235

(*a* = *a*), no puede aplicarse sin apelar a consideraciones fenomenológicas, i. e., a significados. Después de todo, ¿cómo se puede determinar si el juicio contradictorio de un juicio dado es en sí mismo contradictorio sin apelar a los significados de los términos y, por lo tanto, sin determinar si un concepto está «contenido» en el otro?[31]

No obstante que la segunda versión difícilmente basta para resolver todos los problemas que acabamos de mencionar, es, con mucho, superior a la primera, puesto que en ella la noción de juicio sintético, el genuino foco de atención de Kant, es el tema dominante. Hemos visto que un juicio sintético es un juicio mediante el cual, más que clarificar nuestro conocimiento, lo ampliamos. Esto sugiere que las dos especies de juicios difieren por sus funciones epistémicas; además, señala por qué Kant insiste en los *Prolegómenos* en que la distinción atañe al contenido de los juicios. Por otra parte, incluso permite descartar la objeción de que la distinción solo vale para los juicios de forma sujeto-predicado. Sin embargo, no nos dice en qué sentido ni por qué medios ampliamos nuestro conocimiento a través de juicios sintéticos, y al recurrir al criterio fenomenológico conserva mucho del sabor psicológico o subjetivista de este.[32]

Estas dificultades se aligeran un poco mediante la breve explicación de las *Lecciones de lógica*, en donde Kant presenta la distinción entre analítico y sintético en términos de contraste entre extensión «formal» y «material» del conocimiento.[33] Los juicios analíticos, nos dice Kant, aumentan nuestro conocimiento en el primer sentido, y los juicios sintéticos en el último.[34]

---

31. Moltke S. Gram afirma esto como crítica a lo que considera que es la «tesis Kant-Beck»; «The Crisis of Syntheticity: The Kant-Eberhard Controversy», *Kant-Studien*, 2 (1980), 155-180.

32. Existe una objeción distinta, aunque relacionada, que también es importante en esta cuestión. Fue planteada primeramente por el sagaz colega de Eberhard, J C. Maass. Posteriormente fue desarrollada por C.I. Lewis. De acuerdo con esta objeción, la distinción entre juicios analíticos y sintéticos es una variable, puesto que cualquier juicio puede clasificarse como analítico o como sintético dependiendo de como se caracterice el concepto del sujeto. Me he ocupado con algún detalle de esta objeción en la introducción a *The Kant-Eberhard Controversy*.

33. *Lecciones de lógica*, § 36, *Ak*, IX, 111. Esta temática la examino en *Kant-Eberhard Controversy*, 55 ss.

34. Esta caracterización de los juicios analíticos según la cual proporcionan una «extensión formal» del conocimiento, requiere que dichos juicios se distingan de las tautologías. Desafortunadamente, Kant es inconsistente en este aspecto. Por ejemplo, en *El progreso de la metafísica* (*Ak*, XX, 322) establece dicha distinción, en tanto que en las *Lecciones de logica*, § 37 (*Ak*, IX, 111), considera las tautologías como un subconjunto de los juicios analíticos. Para un examen de esta temática, véase Vleeschauwer, *La deduction transcendentale*, vol. 3, p 406.

Los juicios analíticos proporcionan una extensión formal al conocimiento al clarificar o explicar lo que solamente está implícito en un concepto. Esto demanda el descubrir las implicaciones de las cuales no se tenía conocimiento, pero que son derivables a partir de un concepto dado a través de medios estrictamente lógicos. Una vez más, Kant ofrece como ejemplo de juicio analítico «todos los cuerpos son extensos» y lo traduce esquemáticamente de esta manera: «Para todo *x* al que pertenece el concepto de cuerpo (*a* + *b*) pertenece también el de extensión (*b*)».[35] Esta es la fórmula básica de un juicio analítico. Muestra que en tal juicio el predicado *b* está relacionado con el objeto *x* (el sujeto del juicio) por el hecho de estar contenido ya (como una nota) en el concepto del sujeto. Por lo tanto, los juicios analíticos se «refieren» a un objeto: tienen un sujeto lógico, y, como lo muestra el ejemplo de Kant, también pueden tener un sujeto real. Sin embargo, puesto que la verdad o falsedad del juicio puede determinarse por el mero análisis del concepto del sujeto, la referencia al objeto *x* es inútil.[36] Esta es la razón por la que es perfectamente posible formar juicios analíticos respecto de objetos no existentes e incluso imposibles, y por la que los juicios analíticos son conocidos a priori.

En su respuesta a Eberhard, Kant complementa esto al introducir una distinción entre juicios inmediatamente analíticos y mediatamente analíticos.[37] «Todos los cuerpos son extensos» es inmediatamente analítico, porque *extensión* (junto con *figura, impenetrabilidad*, etc.) es una nota del concepto *cuerpo*. En la terminología escolástica introducida por Eberhard en el debate, estas notas son parte de la «esencia lógica» del concepto. «Todos los cuerpos son divisibles» es mediatamente analítico, porque *divisibilidad* no es en sí mismo parte del concepto (esencia lógica) de cuerpo, sino más bien de uno de sus conceptos constitutivos (*extensión*). En otras palabras, es una nota de una nota. Esto implica que el juicio descansa sobre una inferencia y que en ese sentido amplía nuestro conocimiento. Pero este aumento no es de una clase distinta, puesto que el predicado se derivó del concepto del sujeto mediante un proceso de análisis y, por lo tanto, sobre la base del principio de no contradicción. Así pues, la extensión es meramente formal.

Esto deja ver claramente que la concepción kantiana de la ana-

———

35. *Lecciones de lógica*, § 36, *Ak*, IX, 111.

36. Como ha señalado L.W. Beck en «Can Kant's Synthetic Judgments be Made Analytic?», p. 230, el propio Kant destaca este aspecto en la reflexión 4674 (*Ak*, XVII, 645), cuando hace notar que en los juicios analíticos «*Das x fällt weg*».

37. *Ak*, VIII, 239 ss. Allison, *Kant-Eberhard Controversy*, pp. 49-50, 141 ss.

liticidad es de la misma clase que su tesis básica respecto de la naturaleza discursiva del pensamiento humano: descansa sobre su noción del concepto como conjunto de notas (las cuales son en sí mismas conceptos) que son pensadas conjuntamente en una «unidad analítica» y que pueden servir como fundamento para el reconocimiento de objetos. Estas notas constituyen colectivamente la intensión de un concepto. Un concepto está «contenido en» otro si y solo si es una nota de un concepto o una nota de sus notas. A diferencia de las concepciones contemporáneas sobre la analiticidad, la concepción kantiana es enteramente intensional. Beck señala acertadamente que esta concepción descansa sobre la doctrina de la determinación de un concepto, i. e., sobre la tesis de que las notas de un concepto pueden ser exactamente establecidas (aun sin una definición explícita) para los propósitos del análisis.[38] Las desafamadas dificultades que se suscitan respecto de los juicios analíticos que contienen conceptos empíricos, como por ejemplo *agua*, los cuales no necesitamos considerar aquí, proceden de la dificultad de determinar suficientemente tales conceptos.[39]

En contraste, un juicio sintético aumenta nuestro conocimiento en un sentido «material». El ejemplo de juicio sintético dado en las *Lecciones de lógica* es «todos los cuerpos tienen atracción», al cual le da Kant la siguiente formulación esquemática: «Para todo x al cual pertenece el concepto de cuerpo ($a + b$), le pertenece también el concepto de atracción (c)».[40] Al igual que su contraparte analítica, este juicio afirma una conexión entre el predicado (c) y el sujeto (x), el cual es pensado mediante el concepto ($a + b$). En otras palabras, afirma que todo x, conocido bajo la descripción general contenida en el concepto $a + b$, posee también la propiedad adicional c. Pero a diferencia de su contraparte analítica, afir-

38. L.W. Beck, «Can Kant's Synthetic Judgments be Made Analytic?», p. 231, y «Kant's Theory of Definition», en *Kant: Disputed Questions*, p. 225.

39. Cfr. *KrV*, A 728 / B 756, en el que Kant pregunta: «¿de qué serviría definir un concepto empírico, por ejemplo el de agua? Cuando hablamos del agua y sus propiedades no nos detenemos en lo que se piensa con la palabra *agua*, sino que pasamos a efectuar experimentos». Como Beck señala en sus comentarios a este pasaje, «es suficiente una descripción; la definición que aspira a ser más que nominal, es una inútil suposición» («Kant's Theory of Definition», p. 223). El señalamiento de Kant parece ser que los juicios que contienen tales conceptos empíricos normalmente no son analíticos; pero si se trata explícitamente de hacer un juicio analítico, i. e., apelar al significado, solo se puede apelar a una definición meramente nominal, a «lo que es pensado en la palabra». Esto hace que el juicio sea arbitrario. Quizá uno está tentado de decir que tales juicios referentes a las palabras son, a diferencia de la intensión de los conceptos, declaraciones empíricas referentes al uso linguístico. Sin embargo, no parece que Kant haya apelado a tal posibilidad

40. *Lecciones de lógica*, § 36, *Ak*, IX, 111

ma esto independientemente de toda conexión entre el predicado y el concepto del sujeto. En efecto, en este juicio el predicado (*c*) está conectado con el concepto del sujeto (*a* + *b*); pero la conexión está fundada en y mediada por la referencia de ambos a un objeto idéntico (*x*) que funciona como sujeto del juicio. Por lo tanto, este juicio aumenta nuestro conocimiento de *x* al proporcionar una determinación o propiedad de *x* que no estaba contenida aún en el concepto (*a* + *b*). Esto es lo que significa una «extensión material».

Kant aclara esto nuevamente señalando que el juicio sintético contiene una «determinación», mientras que el juicio analítico contiene solamente un «predicado lógico».[41] Puesto que Kant sostiene que los juicios existenciales son sintéticos y que la *existencia* no es un predicado real, es obvio que esta explicación de los juicios sintéticos no puede ser aceptada tal cual. En otras palabras, no se puede sostener como criterio de la sinteticidad de un juicio la posesión de un predicado lógico que es también un predicado real. Un juicio existencial es sintético, no porque su predicado lógico *existencia* sea un predicado real o determinación, sino más bien porque su sujeto es un sujeto lógico y el juicio simplemente afirma la existencia de un objeto correspondiente a este sujeto.

Parece que también en los juicios analíticos, tales como «todos los cuerpos son divisibles», el predicado lógico *divisibilidad* es igualmente un predicado real. En efecto, es una propiedad de todo *x* que corresponde a la descripción general pensada en el concepto *cuerpo*. Esto es precisamente lo que afirma el juicio. Sin embargo, la cuestión es que en el juicio analítico el predicado se relaciona con el sujeto (*x*) simplemente en virtud del hecho de que ya está contenido (inmediata o mediatamente) en el concepto del sujeto. Así pues, la «realidad» del predicado no entra en consideración en el juicio. En cambio, en los juicios sintéticos la referencia al sujeto y, por lo tanto, la realidad del predicado son precisamente las cuestiones en disputa. Esta es la razón por la que resulta tan desconcertante la pregunta de cómo son posibles a priori tales juicios sintéticos.

En todo caso, un juicio sintético (de la razón teórica)[42] puede aumentar materialmente nuestro conocimiento solo si sus concep-

41. *Ibíd.*

42. El propio Kant limita esta tesis a los juicios teóricos. La cuestión es que él reconoce que los juicios sintéticos de la razón práctica no implican una referencia a la intuición. Por ejemplo, «Una voluntad absolutamente buena es aquella cuya máxima puede considerarse simpre como una ley universal». Yo examino esta temática en *Kant-Eberhard Controversy*, p. 74. Para un punto de vista distinto en este tema, véase Gram, «Crisis of Syntheticity», p. 168, n. 24.

tos están relacionados con la intuición. La razón de esto se funda en la naturaleza misma del pensamiento discursivo. Como ya hemos visto, los conceptos nunca pueden referirse inmediatamente a objetos, sino solo a otras representaciones (conceptos o intuiciones). Por consiguiente, ningún juicio puede relacionar directamente un concepto con un objeto, sino solamente con alguna representación dada de ese objeto. Esta es la razón por la que el conocimiento discursivo es mediato. Pero si se sostiene que el concepto es un predicado real o determinación, entonces debe estar referido a alguna representación que en sí misma mantenga relación inmediata con el objeto, es decir, debe estar referido a una intuición. En efecto, la conexión de los conceptos de sujeto y predicado pensada en un juicio sintético puede tener base o ser objetivamente valida solo si ambos conceptos están referidos a la intuición del objeto. A pesar de que todo esto se ve oscurecido por la manera como formula la distinción entre analítico y sintético en la *KrV*, Kant aclara considerablemente estas cuestiones tanto en su respuesta a Eberhard como en la correspondencia dirigida a Reinhold relacionada con este aspecto. En carta dirigida a Reinhold, Kant destaca la pretensión de Eberhard según la cual él (Kant) fracasó en su intento de proporcionar un principio del juicio sintético, y al respecto escribe:

> Sin embargo, este principio se ha presentado con plena claridad en toda la *KrV* a partir del capítulo del esquematismo en adelante, si bien no bajo una fórmula específica. Este es. *Todos los juicios sintéticos del conocimiento teórico son posibles solo mediante la relación de un concepto dado con una intuición.*[43]

Solo resta considerar si este principio nos permite comprender la posibilidad de juicios que son a un mismo tiempo sintéticos y a priori.

IV. El problema de lo sintético a priori

Kant sostuvo que el problema de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori aparece como el problema central de la metafísica tan pronto como se traza adecuadamente la distinción entre juicios analíticos y sintéticos. Hace notar que la falla de los filóso-

---

43 Véase carta de Kant a Reinhold, 12 de marzo de 1789 (*Ak*, XI, § 38); Allison, *Kant-Eberhard Controversy*, p 146.

fos anteriores al reconocer este problema es evidencia de la omisión de tal distinción. Sin embargo, no se hace tal declaración respecto de la distinción entre conocimiento a priori y a posteriori. En efecto, en su respuesta a Eberhard, Kant señala que ésta es una distinción «ampliamente conocida y citada en lógica».[44] Ciertamente, el señalamiento de Kant es correcto, a pesar de que un filósofo contemporáneo consideraría la distinción más bien como epistemológica que como lógica. Preguntar si un juicio o proposición dada es a priori o a posteriori equivale a preguntar cómo es conocido o, en términos kantianos, cómo está fundado o legitimado. La cuestión clave es el papel de la experiencia en esta fundamentación. Los juicios a priori se fundamentan independientemente de la experiencia, en tanto que los juicios a posteriori se fundamentan mediante la apelación a la experiencia. Siguiendo a Leibniz, Kant considera la necesidad y la universalidad como los criterios de lo a priori. Kant parte del supuesto básico según el cual los juicios que pretenden ser universales y necesarios no pueden fundamentar empíricamente su valor de verdad.

Obviamente, los juicios analíticos caen dentro de esta categoría. Su valor de verdad es determinado mediante un análisis de las notas constitutivas de un concepto dado. Esto es verdad incluso cuando el concepto es empírico. La verdadera cuestión es si es posible que los juicios sintéticos posean igualmente fundamentos no empíricos. En tanto que son sintéticos no pueden tener una fundamentación puramente conceptual o lógica; en tanto que son conocimientos a priori no pueden ser fundamentados en la experiencia. Por lo tanto, el problema de lo sintético a priori consiste en explicar cómo es posible que la fundamentación extraconceptual y extralógica de un juicio sea no empírica. Una forma equivalente de plantear el problema es preguntar cómo es posible que se amplíe el conocimiento (en el sentido material) más allá de un concepto dado independientemente de toda experiencia del objeto pensado a través de ese concepto.[45]

La respuesta más clara que Kant dio a esta pregunta general se encuentra en un pasaje, no publicado en vida de Kant, de *Sobre el progreso en la metafísica*:

---

44. *Ak*, VIII, 228, Allison, *Kant-Eberhard Controversy*, p 141

45. En *Kant-Eberhard Controversy*, 57-59, sostengo, sobre la base de este análisis, que el «problema crítico» de lo sintético a priori en realidad equivale al problema de la relación entre conceptos puros del entendimiento y objetos, tal como Kant lo expresa en la famosa carta que dirige a Marcus Herz el 21 de febrero de 1772

> Conocimiento es un juicio en el cual se origina un concepto que posee validez objetiva, i. e., al que puede ser dado en la experiencia un objeto correspondiente. Sin embargo, toda experiencia consiste en la intuición de un objeto, i. e., en una representación inmediata y singular a través de la cual el objeto es dado al conocimiento, y en un concepto, i e, en una representación mediata a través de una nota que es común a varios objetos por medio de la cual el objeto es pensado. Ninguno de estos dos tipos de representaciones constituye, por sí solo, conocimiento, y si existe conocimiento sintético a priori también deberán existir intuiciones y conceptos a priori [46]

Aquí el punto clave es la declaración de que los juicios sintéticos a priori requieren tanto de intuiciones puras o a priori como de conceptos a priori. Kant enfatiza este mismo aspecto en «Sobre un descubrimiento» y en la carta que dirige a Reinhold en torno a esta temática, donde se ocupa especialmente de distinguir su postura de la del racionalismo leibniziano.[47]

La necesidad de conceptos puros o a priori en los juicios sintéticos a priori se manifiesta fácilmente. Supongamos que el predicado de un juicio sintético es un concepto empírico. En este caso, su conexión con el objeto (i. e., su realidad objetiva) deberá ser establecida por medios empíricos. Pero en un juicio sintético lo que se afirma es justamente esta conexión, de modo que el juicio resultante debe ser empírico (y por ende conocido a posteriori). Sin embargo, lo claro de esta conclusión es parcialmente oscurecido por dos rasgos de la posición kantiana: el primero es que los juicios analíticos, que siempre son a priori, pueden formularse sobre la base de conceptos empíricos; el segundo es que en ocasiones Kant habla de los juicios a priori «impuros», los cuales implican, igualmente, conceptos empíricos.[48] En cuanto a los juicios analíticos, solo necesitamos insistir, una vez más, en que en ellos se abstrae totalmente la cuestión de la referencia objetiva y, por lo tanto, de la realidad objetiva del concepto Por consiguiente, el apelar a la experiencia es inútil incluso cuando el concepto es empírico. En cuanto a los juicios a priori «impuros», basta con destacar que siempre implican conceptos puros como predicados. En el ejemplo que Kant ofrece de un juicio de este tipo, «toda alteración tiene una causa», el énfasis se pone en el hecho de que *alteración*

46 *Ak*, XX, 226

47 Allison, *Kant-Eberhard Controversy*, pp 60-61

48 En la *KrV* el pasaje más notable sobre este tema es B 3 Una exposición de esta temática se encuentra en Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason»*, pp 55-56

es un concepto empírico. Sin embargo, *causalidad* es un concepto puro; y esa es precisamente la razón por la cual la conexión afirmada en el juicio entre este concepto y todo caso de alteración no puede ser establecida por una apelación a la experiencia.

Considerablemente más complejo es el papel de la intuición pura en los juicios sintéticos a priori. Este es el aspecto antileibniziano que Kant destaca con mayor insistencia en su posición. Esta temática contiene tres preguntas que deberán ser consideradas cada una por separado. La primera es por qué los juicios sintéticos a priori requieren intuiciones. La segunda es por qué requieren, más bien intuiciones puras, y no intuiciones empíricas. La tercera es si en tales juicios los conceptos puros puedan referirse a las intuiciones puras, o, lo que es lo mismo, si tales juicios requieren que las intuiciones puras sean «subsumidas» bajo conceptos puros.

Primera, un juicio sintético a priori requiere de la intuición por la misma razón por la que todo juicio sintético la requiere: la referencia mutua de las intuiciones y los conceptos vinculados en un juicio es lo único que hace posible la extensión material de nuestro conocimiento. En efecto, Kant sostiene que los juicios de la metafísica trascendente son infundados precisamente porque es imposible proporcionar una intuición que corresponda a los conceptos. Por último, desde la perspectiva del conocimiento teórico, los límites de nuestra sensibilidad (fuente de todas nuestras intuiciones) son, al mismo tiempo, los límites de nuestro mundo.

Pero, ¿por qué la intuición empírica no puede tratarse así? ¿Por qué es necesario introducir la noción híbrida de intuición pura pero sensible, intuición a la cual Eberhard y muchos otros descartan como una contradicción en los términos? A pesar de que la noción de intuición pura es oscura, tal vez la más oscura de toda la *KrV*, la razón de su introducción es clara: la insuficiencia de la intuición empírica para fundar un juicio sintético a priori. El problema con una intuición empírica es su particularidad. Una intuición empírica determinada o conceptualizada es la representación de un objeto particular espaciotemporal bajo una cierta descripción, por ejemplo, este escritorio frente a mí. Siendo particular, la representación es incapaz de expresar la universalidad y necesidad que es pensada en un concepto puro y que es afirmada en juicio sintético a priori. Citemos solo un ejemplo matemático obvio: el juicio «la suma de los tres ángulos interiores de un triángulo es igual a dos ángulos rectos», al ser sintético, debe fundarse, de una u otra manera, en la intuición de un triángulo; pero, en tanto que es a priori, no puede fundarse en la intuición (imagen)

de un triángulo particular. Así pues, su posibilidad descansa sobre la existencia de una intuición no empírica o pura del triángulo, i. e., en una representación singular que, no obstante, puede «alcanzar la universalidad conceptual que hace que el concepto sea válido en relación con todos loa triángulos, sean rectángulos, oblicuángulos, etc.» (A 141 / B 180).[49]

Finalmente, llegamos a la pregunta de si las intuiciones puras, consideradas como representaciones, funcionan como ingredientes en los juicios sintéticos a priori de la misma manera como funcionan las intuiciones empíricas en los juicios sintéticos a posteriori. En esta etapa del análisis, antes de haber examinado completamente la concepción kantiana de intuición pura, solo podemos argumentar, en términos generales, que debemos aplicar a las intuiciones puras las mismas consideraciones presentadas en apoyo de la tesis de que los juicios sintéticos en general requieren de la referencia de los conceptos a las intuiciones, o, lo que es lo mismo, de que las últimas sean «subsumidas» en los primeros. A fin de cuentas, ¿cómo puede una intuición pura proporcionar el fundamento de la conexión de los conceptos afirmados en un juicio, si no es proporcionando una representación del sujeto real del cual los conceptos son predicados? ¿Cómo puede un concepto puro aplicarse universal y necesariamente a la esfera de objetos, por ejemplo, las alteraciones —y debe hacerlo si el juicio ha de ser tanto sintético como a priori—, si no es al ser referido en el juicio a las condiciones universales y necesarias, es decir, a la «forma» de nuestra intuición de los objetos? Pero, como pronto veremos, estas condiciones universales y necesarias son, en sí mismas, intuiciones puras. Por consiguiente, si los juicios sintéticos a priori han de ser posibles, los conceptos puros como predicados de estos juicios deberán ser referidos a las intuiciones puras como representaciones de los sujetos de dichos juicios. Las preguntas de cómo es posible una intuición pura, y de qué puede contener y representar, son algunas de las cuestiones más importantes del próximo capítulo. En el Capítulo 8 veremos de nuevo que el esquematismo trascendental debe ser considerado como las intuiciones puras.

49. No me ocuparé aquí de la cuestión de la fuerza lógica de la filosofía kantiana de las matemáticas, sino únicamente de la pretensión de que los juicios sintéticos a priori requieren como fundamento intuiciones puras.

5

LAS CONDICIONES SENSIBLES DEL CONOCIMIENTO HUMANO

Después de proporcionar las definiciones de algunos términos clave y vincular brevemente el espacio con el sentido externo y el tiempo con el sentido interno, Kant pasa abruptamente, al comienzo de la «Estética trascendental», a la cuestión del estatus ontológico de espacio y tiempo. Se presentan tres posibilidades y, a pesar de que Kant no lo dice explícitamente, es obvio que la lista pretende ser exhaustiva. La primera es la teoría absoluta, defendida por Newton, según la cual espacio y tiempo son «existencias reales». La segunda es la perspectiva relacional, defendida por Leibniz, según la cual espacio y tiempo son determinaciones o relaciones de las cosas «pertenecientes a las cosas incluso en el caso de no ser intuidas». La tercera es la consideración «crítica», según la cual «pertenecen únicamente a la forma de intuición y, por lo tanto, a la constitución subjetiva de nuestra mente sin la cual no podrían atribuirse a ninguna cosa» (A 23 / B 37-38).

El interés central de la «Estética trascendental» es demostrar la verdad de esta última alternativa. Para Kant, esto es equivalente a dar una prueba directa del idealismo trascendental. El argumento va de un análisis de las representaciones de espacio y tiempo, que tiene como propósito mostrar que estas representaciones son a priori e intuitivas, a la tesis ontológica respecto de espacio y tiempo en sí mismos. Desafortunadamente, pocas veces se considera con seriedad este argumento. De hecho, generalmente se supone que el genuino argumento de Kant a favor de la idealidad del

espacio gira en torno a su concepción de la geometría euclídea como una ciencia sintética a priori del espacio.[1] Y puesto que esta concepción es casi universalmente rechazada, existe muy poca simpatía por parte de los filósofos contemporáneos para las tesis centrales de la «Estética trascendental». En oposición a esta interpretación dominante, espero mostrar en este capítulo que el argumento kantiano a favor de la representación de espacio es digno de una seria consideración, especialmente cuando se le toma en cuenta a la luz de las posibilidades asequibles para él ante la disyuntiva entre las teorías de Leibniz y Newton y sus variantes. También sostengo que tanto el argumento de la geometría como el de la «paradoja» de las contrapartes incongruentes, el cual se presenta a veces como una prueba independiente a favor de la tesis de la idealidad, derivan la fuerza que poseen, sea esta la que fuere, del argumento primario de la representación de espacio. Consiguientemente, el rechazo (o cuando menos la radical modificación) de los puntos de vista de Kant respecto de la geometría, lo cual parece exigirse por el desarrollo de las geometrías no euclidianas, no implica el rechazo de la doctrina de la idealidad del espacio.

I. **Las representaciones de espacio y tiempo**

El análisis de la naturaleza y origen de las representaciones de espacio y tiempo se encuentra en la exposición metafísica de estos «conceptos». Esta exposición tiene dos metas. La primera es mostrar que las representaciones de espacio y tiempo son a priori; la segunda es mostrar que son intuiciones. En tanto que el análisis de espacio y tiempo se desarrolla en su mayor parte considerando como similares a uno y a otro, me concentraré en el primero y me referiré al último solo en aquellos casos en que su análisis difiere significativamente. Los problemas específicos referentes a la representación de tiempo se abordarán en capítulos subsiguientes.

A. *La tesis del carácter a priori*

El argumento a favor de la naturaleza a priori de la representación de espacio se encuentra en dos breves parágrafos que

---

1. Véase P.F. Strawson, *The Bounds of Sense*, p. 70 Este punto de vista de Strawson es emblemático.

han llegado a ser el tema de controversias sin fin. Por razones de conveniencia, los citaré íntegramente:

> El espacio no es un concepto empírico que pueda ser derivado de experiencias externas. En efecto, para que ciertas sensaciones se refieran a algo exterior a mí (i. e., a algo que se halla en un lugar del espacio distinto del que yo ocupo) e, igualmente, a fin de poder representármelas unas fuera de otras y unas al lado de otras y, por lo tanto, no solo como distintas, sino como situadas en lugares diferentes, debo presuponer de antemano la representación de espacio. Por tanto, la representación de espacio no puede obtenerse empíricamente a partir de las relaciones de la experiencia externa. Al contrario, esta experiencia externa solo es posible mediante tal representación.
>
> El espacio es una representación necesaria a priori que sirve de base a todas las intuiciones externas. Nunca podemos representarnos la ausencia de espacio, aunque sí podemos muy bien pensarlo sin objetos en él. Por lo tanto, el espacio debe ser considerado como condición de posibilidad de los fenómenos y no como una determinación dependiente de ellos. El espacio es una representación a priori en la que se basan necesariamente los fenómenos externos [A 23-24 / B 38-39].

El problema interpretativo comienza con la cuestión de la relación entre los dos argumentos. ¿Se trata de dos pruebas independientes a favor de la tesis de la aprioridad, o de un solo argumento con dos pasos? No es sorprendente que los principales comentaristas se encuentren divididos en esta materia. Vaihinger sostiene que Kant presenta un teorema con dos pruebas, una directa y otra indirecta.[2] Por el contrario, Kemp Smith y Paton, influenciados por su consideración del primer argumento como inadecuado, se inclinan a interpretarlos como dos pasos de una única prueba.[3] La posición que yo propongo defender es que constituyen dos pruebas distintas, que cada una de ellas es suficiente para establecer la aprioridad de la representación de espacio y que la segunda llama la atención ante un rasgo crucial de esta representación que no fue señalado por la primera.

---

2. H. Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, vol. 2, p 197

3 Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason»*, 99-105. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, vol 1, 110-114.

El primer argumento a favor del carácter a priori

Este argumento contiene dos tesis distintas, ambas de naturaleza presuposicional.[4] La primera tesis sostiene que debe presuponerse la representación de espacio si es que he de referir mis sensaciones a algo «fuera de mí» (*ausser mir*). La segunda sostiene que esta representación debe presuponerse si es que he de representar los objetos como externos o fuera unos de otros. Ya que normalmente *ausser* es un término espacial, la tesis de que el espacio debe presuponerse a fin de referir mis representaciones (sensaciones) a algo *ausser mir*, parece ser una mera tautología. Puede presentarse una objeción similar contra la segunda tesis y contra la pretensión de que el espacio es la forma del sentido externo.

Sin embargo, esta manera de interpretar el argumento es engañosa. La cuestión crucial es que por *sentido externo* se entiende un sentido mediante el cual se puede llegar a conocer perceptualmente los objetos como distintos del yo y sus estados. De manera semejante, por *sentido interno* se entiende un sentido mediante el cual se puede llegar a conocer perceptualmente el yo y sus estados. De esto se sigue que *ausser* aun no implica aquí referencia al espacio. Por consiguiente, la pretensión kantiana de que la representación de espacio funciona como condición mediante la cual podemos llegar a conocer las cosas como *ausser uns* no es más tautológica que la tesis correspondiente en torno al tiempo. Por el contrario, su significado procede precisamente del hecho de que

---

4. *KrV*, A 22-23 / B 37 El concepto de presuposición ha sido muy discutido en la literatura reciente de lógica filosófica. Además, ha habido largas discusiones sobre el sentido en el que Kant considera esta noción cuando habla, por ejemplo, de las «presuposiciones» de la geometría y de la ciencia natural pura. Un útil examen de estas dos temáticas lo proporciona Gordon G. Brittan, Jr., *Kant's Theory of Science*, esp 32-36. Siguiendo a Bas van Fraassen («Presupposition, Implication and Self-Reference», *Journal of Philosophy*, 65 [1968], 136-152), Brittan considera la presuposición como una relación semántica que debe distinguirse de la implicación. De acuerdo con esto, *A* presupone *B* si y solo si *A* no es ni verdadera ni falsa a menos que *B* sea verdadera. En otras palabras la verdad de *B* (la presuposición) es condición necesaria de la significatividad (no de la verdad) de *A* Considero que esto capta el sentido de «presuposición» al cual apela Kant cuando habla de los «Principios» como «presuposiciones» de la experiencia. Sin embargo, se debe tener presente que este sentido del término se aplica a la relación entre proposiciones En cambio, Kant se ocupa aquí de la relación entre representaciones o, más exactamente, entre capacidades cognitivas Así pues, la tesis sostiene que, únicamente porque ya tengo la capacidad de representar los objetos como espaciales, o en el espacio, tengo también la capacidad de representar esos mismos objetos como distintos de mí mismo (como *ausser mir*) y como numéricamente distintos unos de otros

no implica ninguna necesidad lógica. En consecuencia, por lo menos es concebible que otros «seres sensibles» poseyeran este conocimiento bajo otras condiciones. En correspondencia, es igualmente concebible que otros «seres sensibles» se conocieran a sí mismos y a sus estados mentales a través de un medio distinto a la representación de tiempo. Por lo tanto, la esencia de la primera tesis es que la representación de espacio es la condición o presuposición del conocimiento humano de objetos como distintos del yo y sus estados, pero no lo es para todo tipo concebible de conocimiento.

La segunda tesis puede abordarse de la misma manera. Inicialmente también parecería ser tautológica la tesis de que el espacio debe presuponerse a fin de representar los objetos como «unos fuera [*ausser*] de otros y unos al lado de otros y, por lo tanto, no solo como distintos [*bloss verschieden*], sino situados en lugares diferentes». Sin embargo, esto no es así si consideramos que *bloss verschieden* se refiere a una diversidad cualitativa y que indica, por ende, un contraste entre diversidad cualitativa y diversidad numérica.[5] Según esta interpretación, puede considerarse que Kant está sosteniendo que, a fin de conocer las cosas como numéricamente distintas unas de otras, es necesario conocer no solo sus diferencias cualitativas, sino además al hecho de que están localizadas en lugares diferentes. En otras palabras, la representación de lugar y, por lo tanto, la de espacio, funciona en la experiencia humana como una condición de posibilidad necesaria para distinguir los objetos unos de otros. Por otra parte, como en el caso anterior, no es una condición lógicamente necesaria. No hay contradicción en pensar que podría haber algún otro modo no espacial de conocimiento de la diversidad numérica; simplemente no sabemos cómo sería tal modo de conocimiento.

Aquí, como en muchos otros lugares de la «Estética trascendental», Kant está objetando directamente la teoría leibniziana de espacio, especialmente en la formulación con que se presenta en la correspondencia con Clarke. Después de oponerse a la teoría newtoniana y sostener que el espacio es simplemente el orden de coexistencia de los fenómenos, Leibniz regresa en la quinta carta a la cuestión de por qué, no obstante, concebimos el espacio como algo más e independiente de este orden. Reducida a lo esencial, su respuesta es que el concepto de espacio es una especie de apariencia imaginaria, el resultado de nuestra incapacidad de percibir dis-

5. Esta interpretación ha sido sugerida, aunque no desarrollada, por Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, vol. 1, p. 111.

tintamente diferencias mínimas en las posiciones. Esta incapacidad lleva, a su vez, a la confusión de la semejanza con la identidad numérica real.[6]

En oposición a este punto de vista, Kant sostiene aquí que ese algo adicional, que, de acuerdo con Leibniz, es sobrepuesto por la mente al orden de la coexistencia de los fenómenos, es una condición necesaria para el conocimiento, en primer término, de dicho orden. Por otra parte, a pesar de que no hay la menor duda de que Kant elaboró este argumento teniendo en mente a Leibniz, es sin embargo igualmente aplicable al análisis que el empirista estándar, e. g. Locke, hace del origen de la idea de espacio o extensión. El punto central es que los rasgos de la experiencia a los cuales se apela al tratar de explicar el origen de esta idea ya están presupuestos en ella. *Mutatis mutandis*, esto vale también para el tiempo.

Estas consideraciones nos ponen en posición de abordar dos objeciones básicas frecuentemente esgrimidas contra el argumento de Kant. La primera se remonta a Maass, y refleja su esfuerzo por defender la posición leibniziana contra el ataque kantiano. De acuerdo con Maass, es posible aceptar las premisas de Kant y negar su conclusión. Maass razona así: una representación *A* puede ser presupuesta por otra representación *B* y no ser derivable de ella. Pero de esto no se sigue que *A* es a priori. Una alternativa igualmente plausible es que esas representaciones son correlativas y que se condicionan mutuamente una a otra. Asumiendo esta posibilidad, la cual Maass considera que Kant ignoró totalmente, el concepto *A* podría ser obtenido únicamente por abstracción del concepto *AB*. Por lo tanto, *A* sería un concepto empírico.[7] Obviamente, para Maass esto no es una mera posibilidad, sino que manifiesta la esencia de la posición leibniziana. Por lo tanto, *A* se refiere al orden o situación de las cosas, y *B*, a las cosas en sí mismas. Entonces, la cuestión es que, en tanto que no podemos representar las cosas (*B*) sin representar también su orden o situación (*A*), solo llegamos a este último concepto por un acto de abstracción del concepto completo (*AB*). En este sentido es empírico.

Esta misma línea de objeción es esgrimida por Paton. A pesar de que Paton no afirma que el espacio sea un concepto empírico y no sostiene que Kant desatiende completamente la posibilidad de que las representaciones de espacio y de las cosas en él se condi-

---

6 Véase *The Leibniz-Clarke Correspondence*, ed. H.G. Alexander, Leibniz's Fifth Paper, § 47, 69-72.

7. Véase Allison, *Kant-Eberhard Controversy*, pp 35-36.

cionen mutuamente unas a otras, considera que esta última posibilidad solo es descartada mediante el segundo argumento del espacio. Por consiguiente, el primer argumento es considerado como insuficiente para establecer por sí mismo el carácter a priori de la representación de espacio.[8] Esta es la razón por la que Paton afirma que los dos argumentos deben considerarse como dos pasos de una única prueba, y no como dos pruebas distintas.

Pero en esta objeción se omite la fuerza del argumento kantiano. El argumento no sostiene únicamente que no podemos tener la representación de cosas distintas de nosotros mismos y distintas entre sí sin tener también la representación de espacio. Esto ocurriría si el espacio no fuera sino el orden de coexistencia de los fenómenos, lo cual es precisamente lo que Maass afirma. Lo que el argumento afirma es, más bien, que la representación de espacio funciona en la experiencia humana como un medio o vehículo para la representación de objetos distintos del yo y distintos unos de otros. Por otra parte, no podemos argumentar en otra dirección, como Maass sugiere, i. e., no podemos sostener que el conocimiento de las cosas como distintas de nosotros mismos y distintas entre sí es igualmente una condición de posibilidad de la representación de espacio. Nuevamente, esto se sostendría solo si el espacio no fuera más que el orden de estas cosas.[9] Así pues, el argumento del carácter a priori de la representación del espacio es, al mismo tiempo, un argumento contra la teoría de la naturaleza puramente relacional del espacio. El argumento paralelo relativo al tiempo funciona justamente de la misma manera.[10] En ambos casos la clave se halla en la función epistémica afirmada por la representación.

Siendo así que la primera objeción sostiene que el argumento de Kant no prueba suficientemente, la segunda sostiene que prueba demasiado. De acuerdo con esta objeción, si el argumento prueba algo, prueba que incluso nuestros conceptos empíricos deben ser a priori precisamente en el mismo sentido en el que el espacio es a priori. Aquí el supuesto operativo es que el argumento de Kant pasa directamente de la tesis de que la representación

8. Véase Paton, *Kant's Metaplıvsic*, vol 1, p. 112.

9. Este aspecto fue resaltado por Schulze en su revisión del segundo volumen del *Philosophisches Magazin*; véase Allison, *Kant-Eberhard Controversy*, 81, 171

10. Este es especialmente claro en la parte temporal del argumento de la «Disertación inaugural», § 14, *Ak*, II, 399 Kant muestra ahí que el intento de explicar el orden del tiempo a partir de la experiencia, i e, derivándolo de la representación de las cosas como simultáneas o sucesivas, es inherentemente un círculo vicioso que da por sentado lo que queda por probar

de espacio es necesaria a fin de reconocer las relaciones y determinaciones espaciales, a la conclusión de que es a priori. Y se sugiere entonces que puede hacerse una afirmación análoga respecto de los conceptos empíricos. Dryer, quien rechaza esta objeción, describe así el problema:

> A fin de conocer un objeto como rojo, debe poseerse ya el concepto de rojez. Pero esto no establece que el concepto de rojo no sea un concepto empírico. A fin de considerar las cosas respecto a nosotros, debemos representarlas en el espacio. Entonces, ¿cómo puede esto mostrar que el concepto de espacio no es igualmente empírico?[11]

La formulación de la objeción de Dryer permite señalar la diferencia entre los dos casos. A pesar de la oscuridad de la formulación del propio Kant, es claro que no afirma que la representación de espacio deba ser presupuesta a fin de reconocer las cosas como espaciales. Tal argumento haría que la tesis fuera tautológica. Como ya hemos visto, Kant sostiene, en cambio, que la representación de espacio es necesaria a fin de conocer las cosas como distintas de nosotros mismos y distintas entre sí (en términos de Dryer, «respecto a nosotros»). En tanto que una referencia al espacio no está contenida aún en estas distinciones, mientras que una referencia al rojo sí está contenida en el pensamiento de cosas rojas, los dos casos no son análogos. Por otra parte, como Dryer sugiere, la capacidad de hacer estas distinciones es en sí misma una condición necesaria de posibilidad de la experiencia.[12] Por lo tanto, esta capacidad, a diferencia de la capacidad para distinguir entre cosas rojas y azules, no puede ser adquirida a través de la experiencia. Sin embargo, el argumento muestra que esta capacidad presupone (pero no lógicamente) la representación de espacio. Por consiguiente, puede decirse que el argumento de Kant hace ver que la representación de espacio es a priori al mostrar que funciona como una condición epistémica. Este hecho es completamente desatendido por las dos objeciones mencionadas.

El segundo argumento a favor del carácter a priori

Este argumento afirma que el «espacio es una representación necesaria a priori, la cual fundamenta toda intuición externa». A

---

11. D.P. Dryer, *Kant's Solution of Verification in Metaphysics*, p. 173.

12 *Ibid.*, p. 174. Rolf P. Horstmann ha hecho el mismo señalamiento en «Space as Intuition and Geometry», *Ratio*, 18 (1976), 17-30.

pesar de que esta parece ser una tesis más fuerte que la formulada al principio del argumento anterior, en realidad se trata de una tesis equivalente presentada de manera positiva. Sin embargo, las pruebas son muy diferentes. La premisa de este argumento está contenida en la oración: «no podemos representarnos la ausencia de espacio [*Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen dass kein Raum sei*], aun cuando podemos pensarlo vacío de objetos». Esto sugiere el siguiente argumento, el cual fue probablemente el que Kant tenía en mente: si *x* puede existir (o ser representada) sin *A*, *B* y *C* y sus relaciones mutuas, pero *A*, *B*, *C* no pueden existir (o ser representadas) sin *x*, entonces *x* debe ser considerada como una condición de posibilidad de *A*, *B* y *C* y sus relaciones mutuas. Aplicando esto al espacio, Kant concluye que «este debe ser considerado como una condición de posibilidad de los fenómenos y no como una determinación dependiente de ellos».

Debido a su mención de la imposibilidad de representar la ausencia de espacio, este argumento es descartado frecuentemente sobre la base de que implica una tesis psicológica. Así, por ejemplo, Kemp Smith lo interpreta de esta manera, y señala que «el criterio no es la imposibilidad de pensar de otra manera, sino nuestra propia incapacidad de representar este elemento específico como ausente».[13] En cambio, otros comentaristas sugieren que Kant afirma aquí algo mucho más cercano a la imposibilidad lógica que a la psicológica. De acuerdo con esta interpretación, la imposibilidad de concebir la no existencia del espacio que Kant está sosteniendo aquí es análoga a la pretensión de Spinoza respecto de la imposibilidad de concebir la no existencia de la sustancia.[14]

Esta última interpretación es claramente inaceptable. En ninguna parte Kant afirma que el espacio (o el tiempo) es lógicamente necesario. Al contrario, ya hemos visto que no es lógicamente necesario para el espacio el ser la forma de nuestro sentido externo (ni para el tiempo el ser la forma de nuestro sentido interno). Esto nos permite reconocer la posibilidad (lógica) de otras formas de representación sensible y reconocer tal posibilidad ya es, en cierto sentido, «representarnos la ausencia de espacio». La doctrina kantiana de que podemos pensar, aunque no conocer, las cosas como son en sí mismas exige admitir esta posibilidad. ¿Cómo po-

---

13. Kemp Smith, *Commentary*, p. 103.

14. Véase Julius Ebbinghaus, «Kant's Lehre von der Anschauung a priori», en *Kant. zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, ed. Gerold Prauss, p 49.

demos pensar las cosas como son en sí mismas si es que no podemos «representarnos la ausencia de espacio»?

Pero a pesar de que Kant no se refiere a una imposibilidad lógica, no se sigue, como Kemp Smith pretende, que esté haciendo psicología. Existe una tercera alternativa, a saber, que Kant se ocupe de la determinación de condiciones epistémicas. Por otra parte, que de hecho esto sea lo que a Kant le interesa es algo que se manifiesta muy claramente en el argumento paralelo relativo al tiempo. Ahí Kant escribe: «no podemos, respecto de los fenómenos en general, eliminar [*aufheben*] el tiempo mismo, aunque podemos perfectamente pensar un tiempo vacío de fenómenos». Posteriormente hace notar que «solo en el tiempo es posible la realidad de los fenómenos». Finalmente, en una frase puesta entre paréntesis y agregada en la segunda edición, el tiempo es caracterizado como «condición universal de su posibilidad [de los fenómenos]» (B 46). La importancia de esto radica en el hecho de que la esfera de acción de la tesis referente a la «eliminación del tiempo», la cual es análoga a la representación de la ausencia de espacio, está limitada estrictamente a los fenómenos. Además, se nos ha dicho que la razón por la cual no se puede eliminar el tiempo de los fenómenos es porque el tiempo es una condición de su misma posibilidad, i. e., de su representación. Esto es una tesis epistémica, no una tesis psicológica.

Ya que solamente los fenómenos externos están en el espacio, en tanto que todos los fenómenos están en el tiempo, el alcance del argumento correspondiente al espacio debe limitarse a los fenómenos externos. Sin embargo, teniendo en cuenta esta limitación, parece razonable sostener que Kant está haciendo con la representación de espacio lo mismo que ha hecho con la de tiempo. Así interpretada, lo que la tesis sostiene es que no podemos representarnos fenómenos externos sin representarlos en el espacio.[15] En efecto, vimos en el análisis del primer argumento que precisamente al representar las apariencias como espaciales las representamos «fuera», i. e., como distintas de nuestros estados de conciencia. Para Kant la cuestión no es, por lo tanto, la de si es psicológica o lógicamente imposible eliminar (en el pensamiento) espacio y tiempo. Es más bien que es imposible hacer esto y tener aún un contenido sensible para intuir. Tal vez el mejor pasaje en el que Kant expone esto es la observación a la antítesis de la «Primera antinomia», donde, al comentar el proyecto leibniziano de reconciliar la finitud del mundo con el rechazo de un espacio ex-

15 Dryer, *Kant's Solution*, p. 175

tramundano vacío, Kant señala que «si se quiere prescindir de este vacío y, por lo tanto, del espacio en general como condición a priori de la posibilidad de los fenómenos, se suprime el mundo sensible en su totalidad» (A 433 / B 461).

Sin embargo, del hecho de que no podamos pensar los fenómenos sin pensarlos en el espacio y el tiempo no se sigue que estas representaciones sean a priori. Aquí es donde la observación de Maass, presentada erróneamente como una crítica al primer argumento, resulta relevante. El problema también puede expresarse haciendo notar que esta tesis, considerada en sí misma, es perfectamente compatible con la teoría leibniziana de que el espacio y el tiempo no son más que órdenes o sistemas de relaciones. Después de todo, cada mónada contiene en su concepto completo algo que corresponde a toda otra mónada en el universo. En el nivel fenoménico, esto se refleja en el orden o situación de las cosas unas frente a otras. En el pensamiento, no se puede negar este orden sin negar también la existencia de las mismas cosas ordenadas. Sin embargo, esto difícilmente establece que ese orden sea a priori, i. e., lógicamente anterior e independiente del pensamiento de las cosas ordenadas.

La conclusión que puede obtenerse de esto es simplemente que la declaración es igualmente necesaria para el establecimiento de la tesis de la aprioridad. En otras palabras, es necesario mostrar que no podemos pensar los fenómenos eliminando el espacio y el tiempo y que podemos representarnos espacio y tiempo independientemente de esos fenómenos. Conjuntamente, prueban que las representaciones de espacio y tiempo son condiciones de los fenómenos y, por ende, a priori. Por la misma razón, prueban, además, que espacio y tiempo en sí mismos no pueden ser entendidos en el sentido puramente relacional defendido por Leibniz. Aquí el punto clave es que Leibniz puede aceptar la primera pretensión, pero no la segunda. En efecto, ya hemos visto que hay un sentido en el que Leibniz concede que tenemos una idea de espacio como algo existente independientemente de las cosas y sus relaciones. Sin embargo, la intención completa de su análisis es mostrar que esa idea no contiene más que el orden de las cosas representado confusamente como existiendo independientemente de ellas. En consecuencia, el espacio así concebido es, para Leibniz, una «cosa meramente ideal», un *ens imaginarium*. Precisamente esta es la razón por la cual Kant sostiene que, para Leibniz, las representaciones de espacio y tiempo son «simples productos de la imaginación cuya fuente ha de buscarse efectivamente en la experiencia» (A 40 / B 57).

En contraste, Kant insiste en que las representaciones de espacio y tiempo tienen un contenido que es lógicamente independiente y, por consiguiente, irreductible a las representaciones de las cosas en ellas. Este es el significado de la pretensión de que podemos pensar espacio y tiempo vacíos de objetos. De esto no se sigue que podamos experimentar o percibir el espacio o el tiempo vacíos. Kant niega esto repetidamente. Por otra parte, aun si esto fuera posible, es difícil ver qué relación tendría esto con el tema de la aprioridad. Sin embargo, se sigue que espacio y tiempo permanecen accesibles al pensamiento cuando hacemos abstracción del contenido empírico total de nuestra experiencia, i. e., de todas las cosas que pueden ser atribuidas a la sensación. Kant expresa esto confusamente en los *Prolegómenos* cuando, al referirse tanto al espacio como al tiempo, dice que «si se prescinde de la intuición empírica de los cuerpos y sus cambios (movimientos), i. e., de todo lo empírico, de todo lo que pertenece a la sensación, subsisten todavía espacio y tiempo».[16] En la *KrV*, Kant se expresa más ampliamente respecto del espacio:

> Así pues, si apartamos de la representación de un cuerpo lo que el entendimiento piensa respecto de él —sustancia, fuerza, divisibilidad, etc.— y al apartar igualmente lo que en dicha representación pertenece a la sensación —impenetrabilidad, dureza, color, etc.—, me queda todavía algo de esa intuición empírica, a saber, la extensión y la figura. Estas pertenecen a la intuición pura, la cual, incluso prescindiendo del objeto real de los sentidos o de la sensación, existe a priori en la mente como mera forma de la sensibilidad [A 21 / B 35].

Teniendo esto en consideración, vemos que extensión y figura del cuerpo son el contenido primario de la representación de espacio. En tanto que este contenido permanece cuando se abstrae de otras propiedades y relaciones pensadas en conexión con la representación de un cuerpo, mientras que estas últimas no permanecen si se abstrae de la representación de cuerpo, el contenido no puede ser considerado como derivado de esas otras propiedades y relaciones. En una palabra, ese contenido es a priori. Kant no está sosteniendo la tesis, ridiculizada por Berkeley, de que podemos, de alguna manera, sentir o imaginar figuras sin color o, en términos generales, cualidades primarias sin cualidades secundarias. Su pretensión es, más bien, que en nuestra experiencia de cuerpo necesariamente consideramos las propiedades espaciales como pri-

---

16. *Prolegómenos*, § 10, *Ak*, IV, 283

marias, puesto que es en virtud de esas propiedades como consideramos en primer lugar una representación de un cuerpo. Sin duda, esto apunta contra Berkeley; sin embargo el blanco principal de Kant es obviamente Leibniz. En efecto, puede decirse que con este argumento Kant ha invertido la posición de Leibniz. Recuérdese que para Leibniz podemos tener perfectamente un orden o situación de las cosas sin espacio, i. e., sin el complejo sobreimpuesto de lugares reificados, pero no podemos tener lugar o espacio sin las cosas y su orden y situación. Por lo tanto, en la representación de espacio todo es reducible (en principio) a la representación de este orden o situación. Para Kant, en cambio, únicamente podemos representar el orden o situación de las cosas en términos de la representación anterior e independiente del espacio. Por lo tanto, lo que es eliminable no es el espacio, sino las cosas en el espacio. Y esta eliminación, sin duda, no es en la experiencia, sino en el pensamiento. Lo mismo se aplica, *mutatis mutandis*, al tiempo.

Al igual que el primer argumento, también en este se establece el carácter a priori de las representaciones de espacio y tiempo, señalando su papel único de fundamento en la experiencia humana. Pero esto no hace que el segundo argumento sea superfluo. Además de arrojar nueva luz al contraste entre las posiciones de Kant y Leibniz, nos hace poner atención en un rasgo de esas representaciones que es central para la postura de Kant y que fue totalmente desatendido en el primer argumento: el hecho de que por sí mismas poseen un contenido propio que permanece cuando se abstrae de todo lo empírico. Al resaltar esto, Kant no solo subraya su carácter a priori, sino que también prepara el camino para sostener que son intuiciones puras.[17] Es esta última pretensión la que examinaremos ahora.

---

17. Esto contrasta con la interpretación que Ted Humphrey hace del segundo argumento, «The Historical and Conceptual Relations between Kant's Metaphysics of Space and Philosophy of Geometry», *Journal of History of Philosophy*, 11 (1973), 503-504 Humphrey sostiene que este argumento, el cual no está presente en la «Disertación inaugural», está encaminado a establecer una forma de necesidad más fuerte que el primero Humphrey declara que este argumento refleja el viraje crítico en la epistemología de Kant entre 1770 y 1781 De acuerdo con esto, Humphrey sugiere que en la *KrV*, a diferencia de la «Disertación inaugural», Kant tenía que mostrar que todo conocimiento esta sujeto a las condiciones de la sensibilidad y que esto acarrea dos compromisos «en primer lugar, que se puede conocer algo solo si esto es espacial y temporal y, en segundo término, que no se puede dejar de considerar espacio y tiempo». Así pues, la tarea del segundo argumento es asegurar estos resultados. A pesar de que básicamente estoy de acuerdo con el propósito principal de este importante artículo —i. e, la pretensión de que la doctrina kantiana de la

B. *La tesis del carácter intuitivo*

Una vez más, Kant ofrece dos argumentos distintos en apoyo de una única tesis. Sin embargo, esta vez la situación se complica por el hecho de que, en la segunda edición, Kant sustituye completamente la versión del segundo argumento. Por razones de conveniencia citaré aquí las dos versiones del segundo argumento, pero centraré mi análisis en la segunda:

> El espacio no es un concepto discursivo o, como se dice, un concepto universal de relaciones entre cosas, sino una intuición pura. En efecto, en primer lugar solo podemos representarnos un espacio único. Y cuando se habla de muchos espacios, no se entiende por tales sino partes del espacio único. En segundo lugar, esas partes tampoco pueden preceder al espacio único y omnicomprensivo como si fueran, por así decirlo, elementos de los que se compondría; al contrario, solamente pueden ser pensadas *dentro* de él. El espacio es esencialmente uno. La pluralidad en él y, por consiguiente, todos los conceptos universales del espacio en general, se originan solo en [la introducción de] limitaciones. De aquí se sigue que una intuición a priori y no una intuición empírica es la que sirve de base a todos los conceptos del espacio [A 25 / B 39].
>
> El espacio es representado como una magnitud dada infinita. Un concepto general de espacio, que es común a un pie lo mismo que a una vara, nada puede determinar respecto de la magnitud. Si no hubiese límites en el avance de la intuición, ningún concepto de relaciones conllevaría un principio de la finitud de las mismas [A 25].
>
> El espacio se presenta como una magnitud *dada* infinita. Se debe pensar cada concepto como una representación que está contenida en un número infinito de diferentes representaciones posibles (como su característica común) y que, por lo tanto, las contiene *en* sí. Pero ningún concepto, en cuanto tal, puede pensarse como conteniendo *en* sí mismo un infinito número de representaciones. No obstante, es de esta última manera como se piensa el espacio ya que todas sus

---

idealidad del espacio es lógica e históricamente independiente de su manera de considerar la geometría—, no puedo aceptar su interpretación del segundo argumento. Primeramente, porque el argumento inicial del espacio ya mostró que el espacio es una condición del conocimiento de objetos como distintos del yo. En segundo lugar, como ya se ha indicado, la pretensión de que no podemos dejar de considerar espacio y tiempo debe interpretarse de tal manera que admita el *pensamiento* de las cosas como son en sí. Por lo tanto, no puede ser considerada como una expresión de *Restriktionslehre* kantiana del modo como lo sugiere Humphrey. Por último, ya en la «Disertación inaugural» Kant había negado que podamos tener un «conocimiento» o intuición de algo no sensible. El presente argumento no tiene relación directa con esta pretensión.

partes coexisten *ad infinitum*. Por consiguiente, la originaria representación de espacio es una intuición a priori, no un concepto [B 39-40].

El primer argumento del carácter intuitivo

Este argumento presupone el carácter exhaustivo de la distinción concepto-intuición. Dado este supuesto, y mediante un análisis de la naturaleza de la representación de espacio, este argumento trata de mostrar que esta representación no puede ser un concepto y debe, por consiguiente, ser una intuición. En tanto que Kant ya ha mostrado que esta representación es «pura» o a priori, concluye ahora que es una intuición pura. La prueba completa contiene dos pasos distintos. En el primero, Kant contrasta la relación entre espacio y espacios particulares con la relación entre un concepto y su extensión.[18] En el segundo, Kant contrasta esto con la relación entre el concepto y su intensión. Como veremos, ambos pasos son necesarios a fin de producir la conclusión deseada.

El primer paso tiene como tema central la singularidad del espacio. La tesis básica es que «solo podemos representarnos un espacio único». Si el argumento funciona, debe aceptarse que esta tesis no es una cuestión accidental, como si por causalidad ocurriera que la clase de los espacios tuviera solo un miembro. Pero tampoco puede tratarse de una verdad lógicamente necesaria, similar a la de que podemos concebir solamente un ser que sea «el más perfecto ser», o solo una sustancia en el sentido de Spinoza. Sin embargo, en apoyo de esta tesis Kant ofrece únicamente la observación de que, de alguna manera, estamos obligados a pensar los espacios particulares como partes de un único espacio. A pesar de que Kant afirma en el argumento correspondiente al tiempo que «la representación que solo puede darse a través de un objeto único es una intuición» (A 32 / B 47), es claro que esto no prueba aún que la representación de espacio (o tiempo) sea una intuición. Consideremos el concepto de mundo analizado en la exposición de las «Antinomias». En tanto que este es el concepto de una colección completa o totalidad, podemos concebir solo un mundo (real).[19] Sin embargo, difícilmente podríamos inferir a partir de esto que la representación es una intuición. Al contrario, es

---

18. Véase Vaihinger, *Commentar*, vol. 2, p. 205

19 Aquí no constituye ninguna ayuda el apelar a mundos posibles, pues, en el mismo sentido en que podemos hablar de otros mundos posibles, también podemos hablar de otros espacios posibles

una idea cosmológica. A fin de probar que la representación de espacio es una intuición, Kant debe mostrar que esta difiere del concepto de una colección completa o totalidad.

Es difícil determinar si Kant tenía realmente este problema en mente; sin embargo, este es resuelto efectivamente en la segunda parte del argumento. Como se ha indicado, aquí Kant contrasta la relación entre el espacio y sus partes (espacios particulares) con la relación entre un concepto y su intensión. El punto principal es que las notas o conceptos parciales, a partir de los cuales se compone (*zu Bestandteile*) un concepto general, son lógicamente anteriores al todo. Así pues, un concepto general es una colección de notas. Puede sostenerse una declaración similar respecto del concepto de una colección o totalidad tal como el mundo. Aquí también, pero en un sentido distinto, las partes son anteriores al todo. Sin embargo, este no es el caso respecto del espacio y sus partes. Más que ser elementos previamente dados a partir de los cuales la mente forma la idea de un espacio único, las partes del espacio son dadas solamente en y mediante el espacio único que ellas presuponen. En otras palabras, el espacio no es solamente representado como único (*einzig*), sino también como unitario (*einig*). Consiguientemente, no puede ser concebido como una colección o agregado. Retomando al lenguaje usado en la exposición de la «Primera antinomia», este es un *totum analyticum* y no un *totum syntheticum*, o, más simplemente, es un *Totum* y no un *Compositum*. Esto vale igualmente para el tiempo.

En la parte restante del parágrafo, Kant admite que podemos formar conceptos generales de espacio, pero insiste en que son solamente los resultados de la limitación del único y omnicomprensivo espacio Además, afirma que esto prueba que la intuición que sirve de base es a priori. Parece que Kant tiene en mente un procedimiento de dos pasos. En primer lugar, producimos la idea de espacios determinados (figuras y magnitudes) mediante la introducción de limitaciones, lo cual es en sí mismo una actividad conceptual. Después, sobre la base de estas determinaciones, formamos por abstracción conceptos generales de espacios. A pesar de que Kant no lo explica, es precisamente la precedencia de la intuición sobre todos los conceptos de espacio lo que proporciona las bases para sostener la tesis de la aprioridad. Así pues, aun en la «Estética trascendental», la cual está dedicada explícitamente a la consideración de las condiciones sensibles del conocimiento humano, Kant no niega el papel de la conceptualización en la representación de espacio. Sin embargo, lo más importante es que la posibilidad de tal conceptualización descansa sobre un contenido

dado, a saber, una intuición. En términos del propio Kant, el espacio es *intuitus, quem sequitur conceptus*.[20] Esta es la posición que Kant mantiene consistentemente.

El segundo argumento del carácter intuitivo

Este argumento es más complejo y problemático que el anterior. Asume que el espacio es representado como una magnitud dada infinita, y a partir de esto concluye que la representación debe ser una intuición. Un vistazo a la versión de este argumento en la primera edición muestra claramente por qué Kant lo reformuló totalmente en la segunda edición. Su nervio es la pretensión de que un concepto general de espacio, el cual es formado por abstracción de las mediciones espaciales particulares, «nada puede determinar respecto de la magnitud». No obstante que obviamente esto es verdad, es totalmente irrelevante. En primer término, nada tiene que ver en especial con la infinitud del espacio. Podría hacerse exactamente la misma observación si el espacio fuera representado como una magnitud dada finita. En segundo lugar, incluso si se acepta la premisa de la infinitud, no se requiere aceptar que la representación es una intuición. Todo lo que esta premisa hace es excluir la posibilidad de que la representación pueda ser adquirida por abstracción, a la manera de un concepto empírico. Ciertamente deja abierta la posibilidad, ya aludida en conexión con el argumento precedente, de que la representación de espacio sea análoga a la representación de una colección infinita, v. gr., el mundo. En tanto que a partir del hecho de que el mundo es concebido como infinito no se infiere que la representación de mundo sea una intuición (al menos por quienes defienden la posición de la infinitud), ¿por qué inferiríamos esto en el caso del espacio?

La versión de la segunda edición puede ser interpretada como un esfuerzo por reunir estas dificultades mostrando los diferentes sentidos en los que conceptos e intuiciones implican infinitud. Al hacer esto, Kant arroja nueva luz sobre las diferencias entre la forma lógica o estructura de los conceptos y las intuiciones.[21] Un con-

---

20. Esto es citado por Vaihinger, *Commentar*, vol. 2, p. 233, y Paton se refiere a ello en *Kant's Metaphysic*, vol. 1, p. 122.

21. Lo siguiente está basado ampliamente en la sugestiva explicación de la concepción kantiana de intuición que hace Kirk Dalles Wilson en «Kant on Intuition», *Philosophical Quarterly*, 25 (1975), 252-256 Gran parte del análisis de Wilson puede aceptarse independientemente de su reclamo, más controvertido, de que las intuiciones kantianas presenten una estructura meramente lógica. Esto último es una sugerencia interesante, pero realmente no es aplicable a la presente consideración.

cepto tiene una forma lógica compleja que implica una extensión y una intensión. Considerado extensivamente, todo concepto posee otros conceptos diversos contenidos *debajo* de él. Estos conceptos están ordenados jerárquicamente en términos de generalidad, y se hallan en relación de géneros a especies. Los conceptos más bajos, i. e., las especies, son introducidos al agregarse la diferencia. Así pues, el género «cuerpo físico», al agregarse la diferencia, puede ser dividido en las especies «inanimado» y «animado», y este último, en las especies «animal» y «vegetal». Considerado intencionalmente, todo concepto contiene *en* él otros conceptos como sus partes componentes. Pero aquí la ordenación es precisamente a la inversa de la ordenación extensiva porque los conceptos más bajos o más específicos, los cuales son obtenidos al agregar diferencias, contienen en ellos los conceptos más altos o generales. Así pues, hay una correlación inversa entre extensión e intensión de un concepto: el más pequeño en extensión, i. e., el de la más limitada esfera de objetos a los cuales se aplica, es el más rico en intensión, y viceversa.

Este segundo argumento, lo mismo que el primero, contrasta manifiestamente la estructura de una intuición. En tanto que es una representación de algo individual, todas las partes de una intuición están contenidas y presupuestas en el todo. De manera semejante, las intuiciones no se dividen al agregar diferencias, sino al introducir limitaciones o restricciones.[22] Esto da a la intuición una estructura análoga a la de un *totum analyticum*, lo cual es lo que el primer argumento implica. El segundo argumento en realidad no hace más que basarse en esto para mostrar que la diferencia en la estructura se manifiesta en las distintas maneras en las que conceptos e intuiciones implican infinitud. Un concepto implica infinitud respecto de su extensión: puede tener un número infinito o, mejor aún, indefinido de conceptos que caen *debajo* de él. En efecto, en tanto que Kant niega que puede haber una especie *ínfima*, está comprometido con el punto de vista según el cual la búsqueda de conceptos subordinados puede proseguir *ad infinitum*.[23] Sin embargo, un concepto no puede implicar infinitud respecto de su intensión porque un concepto infinito, i. e., el concepto completo de una sustancia individual que Leibniz propone, no puede ser comprendido por la mente humana. En contraste, una intuición puede tener en ella un infinito número de partes. Por otra parte, Kant indica que esta es precisamente la forma en que

---

22. Véase Jill Buroker, *Space and Congruence*, p 73.

23. Es claro que Kant considera esto como un principio regulativo de la investigación de la naturaleza; véase *KrV* (A 665-666 / B 683-684)

el espacio es pensado y por eso «todas las partes del espacio coexisten *ad infinitum*». A partir de esto, Kant concluye que «la representación original de espacio es una intuición a priori, no un concepto».

Una cuestión fundamental generada por este análisis se refiere al sentido de infinitud que debe asignarse al espacio. La declaración de que las partes del espacio «coexisten *ad infinitum*» sugiere ciertamente que la infinitud del espacio consiste en la innumerabilidad de sus partes. Sin embargo, también parecería que las mismas consideraciones que Kant presenta contra la doctrina de la infinitud del mundo en el espacio y el tiempo en la tesis de la «Primera antinomia» son igualmente aplicables a la infinitud de espacio y tiempo concebidos en sí mismos.[24] Por consiguiente, o la «Estética» está en contradicción flagrante con la «Dialéctica», o Kant tiene en mente otro sentido de *infinito*.

Afortunadamente, hay evidencias considerables para poder afirmar que esto último es el caso. En primer lugar, hemos señalado que, en la versión de la primera edición del argumento, Kant ha dejado en claro que la infinitud del espacio tiene que ver con la «limitación en el avance de la intuición». Aquí la cuestión es que, por más grande que se considere una región del espacio, siempre es representada como limitada por más de lo mismo. Presumiblemente, el mismo principio vale para el caso de la división, y permite explicar la infinita divisibilidad del espacio. Esto también es consistente con la pretensión kantiana de que un punto es un límite y no una parte del espacio. En segundo lugar, en el argumento paralelo sobre el tiempo, presente en ambas ediciones, Kant asevera que «la infinitud del tiempo no significa más que toda magnitud determinada de tiempo solo es posible a través de las limitaciones de un tiempo único que subyace a ellas. Por lo tanto, la representación original *tiempo* debe ser dada como ilimitada» (A 32 / B 47-48). En tanto que nada hay que indique que Kant interpreta la infinitud del espacio de manera diferente a la del tiempo, parece razonable asumir que el mismo sentido de infinitud como ilimitación se aplica también al espacio. Según esta interpretación, el argumento difiere en alguna medida respecto de la versión de la primera edición, pero no es incompatible con ella. Mientras que la primera edición enfatiza que toda región o extensión determinada del espacio, sin importar qué tan grande sea, está limitada por un espacio homogéneo circundante, la segunda

---

24. Esta línea de objeción es desarrollada por Vaihinger, *Commentar*, vol 2, 257 ss.

edición enfatiza el hecho de que cualquier número dado de distintas regiones, sin importar cuántas, están limitadas por un único espacio homogéneo. Sin embargo, ambas llevan al mismo resultado, a saber, la limitación de un espacio único omniabarcador.[25]

C. *Lo dado del espacio (forma de intuición e intuición formal)*

A pesar de que el análisis anterior de la infinitud del espacio resuelve el aparente conflicto entre la «Estética trascendental» y la «Dialéctica trascendental», parece suscitar la sombra de otro conflicto potencialmente más grave entre la «Estética trascendental» y la «Analítica trascendental». El corazón del problema reside en lo «dado», en lo cual Kant insiste en la proposición «el espacio es representado como magnitud *dada* infinita». En primer lugar, es difícil ver cómo Kant puede sostener que el espacio y el tiempo son dados como infinito en tanto que el reconocimiento de su infinitud parecería requerir de determinación conceptual. Por razones similares, frecuentemente se considera que esta pretensión de la «Estética» contradice la doctrina de los «Axiomas de la intuición», según la cual el espacio solamente puede ser representado mediante una síntesis sucesiva.[26] En segundo lugar, la pretensión de que el espacio y el tiempo son dados de alguna manera (aparte de su infinitud) parece entrar en conflicto con la declaración del final de la «Analítica», según la cual «el espacio y el tiempo puros son, en efecto, algo: formas de intuición, más no son en sí mismos objetos intuidos» (A 291 / B 347). Si espacio y tiempo no son dados como objetos de intuición, ¿en qué sentido puede decirse que de algún modo son dados? Como veremos, esta cuestión es crucial para la comprensión cabal del argumento kantiano de la idealidad trascendental de espacio y tiempo.

A fin de comprender esta difícil noción de lo «dado» del espacio, será útil regresar a la fórmula «*intuitus, quem sequitur conceptus*». Como ya se ha indicado, esta fórmula expresa el pensamiento de que la conceptualización de espacio, tal como se realiza en geometría, presupone una estructura preconceptual (en términos de Kant, una «pura diversidad»), la cual guía y limita esta actividad conceptual. Ya que esta estructura guía y restringe nuestra

---

25. Para una elaboración adicional de esta temática, véase Allison, *Kant-Eberhard Controversy*, p. 176.

26. Vease Vaihinger, *Commentar*, vol. 2, 224 ss., Kemp Smith, *Commentary*, p. 347, Robert Paul Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity*, p. 228.

actividad conceptual (no solo en geometría, sino también en nuestra «experiencia externa»), puede compararse con el pensamiento «desde afuera», como un dato en bruto irreducible. Por consiguiente, esta estructura es necesaria (y por ende a priori) respecto del conocimiento humano, sin ser lógicamente necesaria.[27] Como ocurre frecuentemente, la idea básica es integrada con claridad por J.G. Schulze, quien escribe:

> Si trazo una línea de un punto a otro, debo tener ya un espacio en el cual pueda trazarla. Y si puedo continuar dibujándola tan grande como yo quiera, sin fin, entonces este espacio debe dárseme como un espacio ilimitado [*als ein uneingeschrankter*], i. e., como infinito. En correlación, no puedo generar sucesivamente un cilindro, o cualquier otro cuerpo, más que en el espacio. Es decir, solo puedo hacerlo porque el espacio ya está dado con sus cualidades, las cuales me permiten suponer que en todo lugar hay puntos que me hacen posible generar, sin fin, las tres dimensiones de la extensión.[28]

En la literatura reciente una tesis similar ha sido defendida por Arthur Melnick, quien, al referirse a la aparente contradicción entre la tesis kantiana de la infinitud y las principales doctrinas de la «Analítica», escribe:

> No percibimos regiones espaciales (extensiones de objetos en el espacio) sin límite ni término. Más bien, percibimos el espacio bajo la pre-concepción (o mejor aún, bajo la «pre-intuición») de que las extensiones espaciales limitadas que percibimos son partes de un espacio ilimitado o infinito.[29]

La expresión «pre-intuición» es especialmente apropiada aquí, pues resume perfectamente la indicación de Kant de que todo espacio determinado es representado como una parte o determinación de un espacio ilimitado. Este único espacio ilimitado puede decirse que es «pre-intuido», en el sentido de que es dado junto con toda intuición determinada como su fundamento o condición original. Sin embargo, no es en sí mismo intuido realmente como

---

27 Véase reflexión 17, *Ak*, XXIII, 22-23 En esta nota, agregada al pasaje A 26 del ejemplar personal que Kant usaba de la *KrV*, se señala que la representación de espacio y tiempo implica el pensamiento de necesidad. Sin embargo, Kant agrega más adelante que no se trata de la necesidad de un concepto (necesidad lógica), pues no existe contradicción alguna que esté implicada en el pensamiento de su no existencia.

28 J.G. Schulze, *Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft*, parte 2, pp. 41-42.

29. Arthur Melnick, *Kant's Analogies of Experience*, p. 11

un objeto. Además, a partir de esto podemos ver que la afirmación de que el «espacio es representado como una magnitud dada infinita» debe considerarse como una declaración en torno a la «forma» o estructura esencial de toda representación determinada de espacio, y no como una pretensión referente a una representación única de este espacio infinito en sí mismo.

Las mismas consideraciones son suficientes, además, para resolver la aparente contradicción entre la «Estética» y los «Axiomas de la intuición». En esta última parte, el principal aspecto es el interés de Kant en torno a la representación de espacios determinados, así como la conexión entre tal representación y la intuición de objetos en dichos espacios. Kant sostiene que esta representación presupone una síntesis sucesiva de partes homogéneas y que, por lo tanto, cada espacio determinado debe ser concebido como el producto de tal síntesis sucesiva. Esto equivale a declarar que cada espacio determinado debe ser concebido como una magnitud extensiva. Es claro que esto es una afirmación referente a las condiciones conceptuales (reglas) bajo las cuales es posible representar una determinada porción de espacio. Sin embargo, es igualmente claro que tal síntesis sucesiva presupone que sean dadas las porciones homogéneas de espacio y, por lo tanto, que sea dado el único espacio omniabarcador del cual ellas son parte. En efecto, esta síntesis solo puede ser pensada como la sucesiva determinación de este espacio.[30]

Tal vez el texto más ilustrativo de Kant en esta temática es una nota a pie de página, frecuentemente discutida, en la segunda edición de la «Deducción trascendental», donde Kant aborda explícitamente el problema de la conexión entre las representaciones determinadas de espacio y tiempo, y el espacio y tiempo «original», «dado» e «ilimitado». No obstante que esta nota es agregada a la exposición de la síntesis de la aprehensión, i. e., de la síntesis empírica que Kant sostiene que está contenida en la percepción sensible, tiene como objetivo explicar la afirmación hecha en el texto que sostiene que espacio y tiempo no solo son formas a priori de la intuición, sino que son además intuiciones a priori con una pluralidad o contenido propio. En un esfuerzo por explicar esto, así como la unidad de espacio y tiempo, Kant destaca lo siguiente:

> El espacio, representado como *objeto* (tal como lo requerimos en geometría), contiene algo más que la mera forma de la intuición, contiene una *combinación* de lo múltiple, dado según la forma de la

30 *Ibíd.*, pp. 17-18.

sensibilidad, en una representación *intuitiva*. De modo que la *forma de la intuición* da solo lo múltiple, *la intuición formal* empero que da la unidad de la representación. En la «Estética» yo había atribuido esta unidad solo a la sensibilidad con el fin simplemente de enfatizar que precede a todo concepto, mas de hecho presupone una síntesis, que no pertenece a los sentidos, pero es la que hace posibles todos los conceptos de espacio y tiempo. Puesto que mediante ella (ya que el entendimiento determina la sensibilidad) espacio y tiempo son *dados* como intuiciones, la unidad de esa intuición a priori pertenece al espacio y al tiempo, y no al concepto del entendimiento (cfr. § 24) [B 160-161].

Regresaremos a esta nota en el Capítulo 7, en conexión con el análisis de la «Deducción trascendental». Por ahora, únicamente nos ocuparemos de la diferencia entre *forma de la intuición* e *intuición formal*, las cuales caen bajo la rúbrica general de *intuición pura*. Esta diferencia refleja, al nivel de la intuición pura, la distinción general hecha en el capítulo anterior entre intuición indeterminada (no conceptualizada) e intuición determinada (conceptualizada). En la «Estética trascendental», Kant se ocupa de demostrar que las representaciones de espacio y tiempo son intuiciones puras, y omite esta distinción general. Esta omisión es en buena medida la fuente de la confusión y oscuridad de sus análisis.[31] Sin embargo, esta nota indica claramente que Kant pensó que esta distinción es importante para interpretar el argumento de la «Estética».

Realmente, la situación es aún más compleja que la explicación anterior. El problema es que, si aplicamos el análisis de *intuición* esbozado en el último capítulo al caso de *intuición pura*, estamos obligados a distinguir tres sentidos del término. No solo debemos distinguir entre *forma de intuición* (intuición pura indeterminada) e *intuición formal* (intuición pura determinada), sino que además debemos distinguir dos sentidos del primer término. Este puede entenderse como significando la forma o manera (*Art*) de *intuir*, la cual puede ser caracterizada como una capacidad innata o disposición de intuir las cosas de una cierta manera, i. e., espacial y temporalmente,[32] o como significando la forma, la estructura esencial, de lo que es *intuido*.[33]

---

31. En A 20 / B 34, Kant considera como equivalente intuición pura y forma pura de la sensibilidad.

32. Aquí es especialmente importante la exposición de Kant respecto del innatismo del espacio en su polémica con Eberhard. Véase Allison, *Kant-Eberhard Controversy*, pp. 82-83, 135-136.

33 En la literatura reciente, la distinción entre forma de intuir y forma de intui-

Prima facie parece que la noción de forma de intuir carece de lugar en el contexto presente, pues resulta absurdo sugerir que una mera capacidad de intuir cosas pueda contener en sí misma una diversidad. Esto lleva directamente al punto de vista de Kemp Smith, según el cual el propio Kant estaba totalmente confundido respecto de este asunto y trató de combinar dos perspectivas irreconciliables respecto del espacio.[34] Sin embargo, gran parte de la confusión se debe a la traducción que Kemp Smith hace de *gibt* como «contiene». Una traducción mejor es «da» o, como él lo traduce en otros lugares, «proporciona».[35] Tal interpretación muestra claramente que Kant no afirma ni implica que una mera capacidad de intuir algo contenga en sí misma una diversidad, sino más bien que esta es la fuente última o fundamento de la diversidad contenida en la intuición real. Presumiblemente por *diversidad* debe entenderse aquí los espacios que son dados en y a través de la representación original de espacio. Kant usualmente la caracteriza como «pura diversidad» a fin de indicar su aprioridad e independencia de la sensación.

La noción de forma de lo intuido, distinta de las nociones de forma de intuir y de intuición formal, es requerida a fin de caracterizar el espacio dado, infinito, singular y omnicomprensivo que contiene en él la multiplicidad de espacios. Está claro que este espacio, el principal foco de atención del análisis de la «Estética trascendental», no puede ser descrito ni como la mera capacidad de intuir ni como una intuición formal, ya que no es representado en sí mismo como un objeto.[36] Tal como lo indica el análisis pre-

---

ción, junto con el intento de usar esta distinción para interpretar la distinción del propio Kant entre forma de intuición e intuición formal, ha sido presentada por Gerd Buchdahl, *Metaphysics and Philosophy of Science*, 579-594, 621, y por Peter Krausser, «The Operational Conception of "Reine Anschauung" (Pure Intuition) in Kant's Theory of Experience and Science», *Studies in the History and Philosophy of Science*, 3 (1972-1973), 81-87, y «"Form of Intuition" and "Formal Intuition" in Kant's Theory of Experience and Science», *Studies in the History and Philosophy of Science*, 4 (1973-1974), 279-287 Sin embargo, ambos tienden a fusionar las dos distinciones entre sí Así pues, la noción de forma de lo intuido, la cual considero necesaria para captar las afirmaciones que Kant hace respecto del espacio en la «Estética», simplemente es abandonada He de confesar que yo mismo he cometido un error similar en *The Kant-Eberhard Controversy*, donde tendía a identificar forma de intuición, o intuición pura indeterminada, con una disposición o capacidad

34. Véase Kemp Smith, *Commentary*, 88-92.

35 Hay un pasaje paralelo en B 137-138, en el que Kant afirma que la forma de la intuición *gibt* la multiplicidad de una intuición a priori Es interesante señalar que Kemp Smith traduce aquí *gibt* como «proporciona»

36 La cuestión de si el espacio, tal como es descrito en la «Estética trascendental», debe ser considerado como una forma de intuición (en el sentido de una capaci-

cedente, ese espacio debe ser considerado como la forma o estructura «pre-intuida» que condiciona y que es presupuesta por la representación actual de las regiones o configuraciones del espacio.[37] Esto es lo que Gerd Buchdahl llama «espacio indeterminado» o «espacialidad».[38] Veremos, más adelante en este mismo capítulo, que este es el espacio del que Kant afirma que es trascendentalmente ideal y que el argumento a favor de su idealidad tiene como núcleo la pretensión de que tal forma puede ser entendida únicamente como el producto de una manera subjetiva de intuir.

Finalmente, por *intuición formal* se entiende una representación intuitiva determinada de ciertas características «formales», o universales y necesarias, de los objetos en cuanto intuidos. Aquí la cuestión crucial es que una intuición formal, en tanto determinada, es un híbrido que requiere tanto de la forma de intuición como de un concepto mediante el cual esta forma es determinada de cierta manera. Una intuición espacial formal, de la cual se ocupa la geometría, es la representación intuitiva de la forma o propiedades esenciales de la figura correspondiente a un concepto geométrico dado. Tales representaciones son productos de la construcción matemática, la cual en sí misma está regida, en última instancia, por la naturaleza dada del espacio como forma de lo intuido. En otras palabras, más que las leyes meramente lógicas, es esta naturaleza dada la que determina qué es lo geométricamente posible, i. e., lo construible geométricamente. Es claro que esta es precisamente la razón por la cual Kant sostiene que la geometría es sintética, aun cuando la naturaleza no empírica de la representación («pre-intuición») de esta forma es la base de su explicación de por qué la geometría es una ciencia a priori.

---

dad o disposición de intuir), o como una intuición formal, fue planteada primeramente por Benno Erdmann en su edición de las *Reflexionen Kants zur Kritischen Philosophie*, pp. 110-111. Él sostiene que el espacio representado como una magnitud infinita dada debe referirse a la mera forma de intuición. Vaihinger, *Commentar*, vol. 2, p. 259, por el contrario, argumenta que la forma de intuición meramente potencial no es ni finita ni infinita, y que, por lo tanto, dicho espacio debe referirse a la intuición formal determinada. Sin embargo, de acuerdo con mi analisis, ninguna de las dos interpretaciones es acertada. Es claro que Vaihinger está en lo correcto al rechazar el análisis de Erdmann, pero su conclusión de que tal espacio debe ser una intuición formal es incorrecta. El problema con ambas interpretaciones es que consideran solo dos alternativas, cuando en realidad existen tres.

37 Esto también se expresa claramente en *Prolegomenos*, § 38, *Ak*, IV, 322

38 Buchdahl, *Metaphysics*, 579-582.

II. Geometría e incongruencia

Debemos considerar ahora la importancia de las declaraciones anteriores en torno a la geometría para el argumento completo a favor de la idealidad trascendental del espacio. Como ya se señaló al principio de este capítulo, el llamado *argumento de la geometría* es considerado como el principal e, incluso, como el único apoyo de la tesis de la idealidad trascendental del espacio. Más recientemente, se ha hecho una afirmación similar respecto del análisis kantiano de las contrapartes incongruentes, tema que ni siquiera es tratado en la *KrV*. En esta sección me ocuparé de mostrar que ninguna de esas tesis puede soportar un examen que ponga a prueba su validez.[39] Afortunadamente, ya que mi argumento no gira en torno a los méritos o defectos de la consideración que Kant tiene de la geometría, ni a su análisis de las contrapartes incongruentes, será posible hacer una exposición relativamente breve.

A. *Geometría*

La conexión entre la geometría, considerada como un cuerpo de proposiciones sintéticas a priori, y la idealidad trascendental del espacio, se señala en la «Exposición trascendental» y sirve como punto focal en el análisis de los *Prolegómenos*. En tanto que en esta última obra Kant hace uso explícitamente de un método analítico o regresivo, el paso del supuesto «hecho» de la geometría a la idealidad trascendental del espacio, como su condición necesaria, no puede ser considerado como una prueba de esta idealidad. Por lo tanto, el texto clave debe ser la «Exposición trascendental», el cual es caracterizado como tal solo en la segunda edición. Kant nos dice que el propósito de tal Exposición es mostrar cómo un concepto (representación) puede funcionar como un principio mediante el cual se puede explicar un cuerpo de conocimiento sintético a priori. Esto requiere mostrar, primeramente, que el conocimiento en cuestión «surge realmente del concepto dado» y, en segundo lugar, «que este conocimiento solo es posible suponiendo una forma dada de explicación de dicho concepto» (B 40). En otras palabras, una exposi-

39. Aquí he seguido considerablemente la dirección de Ted Humphrey, «Historical and Conceptual Relations ..», 483-512; este mismo aspecto ha sido señalado por Rolf P. Horstmann, «Space. .», 17-30

ción trascendental es designada para mostrar que un cuerpo dado de conocimiento sintético a priori (P) solo es posible si hay una representación (Q) con ciertas propiedades específicas. Por lo tanto, Q es una condición necesaria para P, o lo que es equivalente, $P \rightarrow Q$.

Esta es precisamente la conexión que Kant procede a establecer entre la geometría y la representación de espacio tal como se analiza en la «Exposición metafísica». Aquí se asume simplemente que «la geometría es una ciencia que establece las propiedades del espacio sintéticamente y, no obstante, a priori». La pregunta es «¿cuál ha de ser, pues, la representación del espacio para que sea posible semejante conocimiento a priori del mismo?» (B 40). Debe señalarse que la pregunta se refiere a nuestra *representación* de espacio, no al espacio mismo No es sorprendente que Kant afirme que esta representación debe ser una intuición (puesto que el conocimiento es sintético) a priori (porque el conocimiento es a priori). Así pues, la ciencia de la geometría es conectada con el análisis precedente de la representación de espacio sin que se pronuncie una sola palabra respecto de la idealidad del espacio mismo. Sin embargo, repentinamente Kant afirma:

> ¿Cómo puede, pues, existir en la mente una intuición externa que precede a los objetos mismos y en la que podemos determinar a priori el concepto de esos objetos? Evidentemente, solo en la medida en que la intuición se asiente en el sujeto como la propiedad formal de este en virtud de la cual, al ser afectado por los objetos, obtiene una *representación inmediata*, i. e , una *intuición* de ellos; por consiguiente, solo en cuanto es la mera forma del *sentido* externo en general [B 41].

Aquí parece que Kant afirma que el espacio es trascendentalmente ideal o, por lo menos, que es la forma del sentido externo. El argumento, tal como se presenta, consta de dos pasos. El primer paso, previamente anotado, es la afirmación de que el carácter a priori e intuitivo de la representación de espacio es una condición necesaria de la posibilidad de la geometría. El segundo paso es la pretensión de que este carácter a priori e intuitivo ocasiona que el espacio en sí mismo deba ser una forma del sentido externo o de la sensibilidad. Una estructura lógica similar se encontrará en otros textos donde Kant fundamenta la idealidad trascendental del espacio a partir de la naturaleza sintética a priori de la geometría. En todos los casos, el paso se hace mediante una

apelación al carácter a priori e intuitivo de la representación de espacio.[40]

Dos resultados importantes se siguen de esto. Primero, la idealidad trascendental del espacio, al igual que el carácter a priori e intuitivo de la representación, es solo una condición necesaria pero no suficiente de la geometría considerada como una ciencia sintética a priori del espacio. Por lo tanto, la negación de la última no lleva a la negación del primero. Segundo, el argumento que parte de la geometría solo lleva a la idealidad mediante una apelación del carácter a priori e intuitivo de la representación de espacio. Consiguientemente, si este puede establecerse independientemente, entonces el argumento de la idealidad puede proceder sin ninguna apelación a la geometría. Ahora bien, toda la temática de la «Exposición metafísica» es mostrar que la representación de espacio tiene precisamente este carácter. Se sigue, por lo tanto, que el argumento de la idealidad puede pasar por alto completamente la «Exposición metafísica» o cualquier otra consideración respecto de la naturaleza de la geometría. En efecto, cualquiera de esas consideraciones puede proporcionar, cuando mucho, un apoyo independiente para sostener que la representación de espacio es a priori e intuitiva. Sin embargo, aun teniendo esta consideración, es necesario probar que el espacio es trascendentalmente ideal.

B. *Contrapartes incongruentes*

Por tales contrapartes Kant entiende objetos que son completamente similares uno a otro respecto de sus propiedades intrínsecas, pero que no pueden estar contenidos dentro de los mismos parámetros espaciales. Estas contrapartes incluyen objetos geométricos, como triángulos esféricos, y objetos físicos, como las manos derecha e izquierda. En los *Prolegómenos* (§ 13) y en la *Fundamentación metafísica de la ciencia natural*, Kant apela a la «paradoja» de dichas contrapartes en apoyo de la idealidad trascendental del espacio.[41] Que yo sepa, en ninguna parte Kant sugirió que hubiera un argumento comparable respecto del

---

40 Véase *Prolegómenos*, § 7-11, *Ak*, IV, 281-284, Allison, *Kant-Eberhard Controversy*, pp. 150-151, *Ak*, VIII, 240, *Reflexionen Kants zur Kritischen Philosophie*, ed. Benno Erdmann, Reflexión 1384, pp. 396-397.

41. En esta última obra, Kant afirma que este argumento proporciona un «buen fundamento que confirma la prueba», *Ak*, IV, 484.

tiempo. Sin embargo, la existencia de contrapartes es aún menos capaz de proporcionar una prueba independiente de la idealidad del espacio que el argumento de la geometría. En efecto, los estudiosos han señalado frecuentemente que en distintas ocasiones Kant saca conclusiones diferentes a partir del mismo fenómeno. Así, cuando por primera vez apela a las contrapartes incongruentes en su ensayo de 1768 «Sobre la fundamentación última de las diferentes regiones en el espacio», es presumiblemente para mostrar, en apoyo a la posición de Newton, que el espacio es un dato fundamental de la experiencia humana, anterior e independiente de las cosas y de sus relaciones.[42] Pero precisamente dos años después, en la «Disertación inaugural», Kant apela a las contrapartes para apoyar la pretensión de que nuestro conocimiento del espacio se basa en la intuición y no es puramente conceptual.[43] Finalmente, en los dos últimos textos mencionados más arriba, apela a las contrapartes en apoyo de la tesis de la idealidad. Este aparentemente constante cambio de opinión ha permitido a Bennett, por ejemplo, asumir que «Kant no pudo decidir cuál de estas doctrinas sobre el espacio puede derivarse firmemente a partir de los hechos específicos de la distinción derecha-izquierda».[44]

Por más atractivo que parezca, este punto de vista extremista debe ser rechazado. Existe un desarrollo consistente en el uso kantiano de las contrapartes incongruentes, y este desarrollo refleja su creciente conocimiento de la conexión entre la teoría relacional leibniziana del espacio y la teoría de la sensibilidad como percepción confusa.[45] Así pues, mientras que la apelación a las contrapartes incongruentes siempre es usada para refutar la teoría leibniziana del espacio, en la «Disertación inaugural» y en otros escritos posteriores es usada, además, para mostrar que la representación de espacio es más bien intuitiva y no conceptual. Pero, al igual que en el argumento de la geometría, el paso a la idealidad trascendental aún no se ha hecho, y el fenómeno o «paradoja» de las contrapartes incongruentes no nos permite, por sí mismo, dar este paso. En efecto, si se reconoce, como parece razonable, que la existencia de tales contrapartes no prueba aún que la represen-

---

42. *Ak*, II, 382-383

43. *Ibíd.*, p. 403.

44. Johnathan Bennett, «The Difference between Right and Left», *American Philosophical Quarterly*, 7 (1970), 176 Ted Humphrey ha expresado una opinión similar en «Historical and Conceptual Relations», pp. 488-489, n. 11.

45. Esto ha sido demostrado convincentemente por Jill Buroker, *Space and Congruence*, 69 ss.

tación de espacio es a priori,[46] entonces el argumento es aún menos poderoso que el argumento de la geometría (suponiendo que sea aceptada la caracterización que Kant hace de la geometría).

A fin de apreciar más claramente esto, permítasenos considerar brevemente el argumento en su forma más desarrollada contenida en los *Prolegómenos*. Aquí Kant sugiere que las contrapartes incongruentes presentan una «paradoja» que solo puede ser resuelta por el idealismo trascendental. La supuesta «paradoja» es que hay objetos (Kant se refiere nuevamente a objetos geométricos y a objetos físicos) que son cualitativamente idénticos (i. e., que tienen «completo acuerdo interno») y que no pueden ser sustituidos entre sí porque difieren en sus relaciones externas. Esto sería, en efecto, una paradoja para los leibnizianos, pues constituye un contraejemplo del principio de identidad de los indiscernibles. Esto muestra también que la incongruencia de estas contrapartes solo puede ser entendida en términos de su orientación en un espacio tridimensional global independiente de estos objetos y sus relaciones. Según vimos, este fue el uso kantiano original en el argumento de 1768. Además, dada la distinción concepto-intuición, esto también manifiesta que la representación de este espacio global en relación al cual los objetos están orientados es una intuición. Kant ya había extraído esta conclusión en 1770. Por consiguiente, uno esperaría simplemente que Kant reiterara los mismos puntos. Pero, en lugar de eso, escribe así:

> ¿Cuál es la solución? Estos objetos no son representaciones de las cosas como son en sí mismas y como las conocería el puro entendimiento, sino que son intuiciones sensibles, i. e., fenómenos cuya posibilidad se funda en las relaciones de ciertas cosas, en sí desconocidas, con algo distinto, a saber, nuestra sensibilidad. El espacio es la forma de intuición externa de esta sensibilidad, y la determinación interna de cada espacio es posible solamente por la determinación de su relación externa con el espacio total, del cual aquel es una parte (en otras palabras, por su relación con el sentido externo). Esto equivale a decir que la parte solamente es posible por el todo, lo cual nunca es el caso respecto de las cosas en sí mismas, como objetos de puro entendimiento, pero sí es el caso respecto de los puros fenómenos.[47]

46. La misma Jill Buroker parece reconocer esto (*ibíd.*, pp. 79-80) al analizar la crítica que Bennett y Grunbaum han presentado a los argumentos de Kant

47. *Prolegómenos*, § 13, *Ak*, IV, 286

En esta «solución» están contenidos, sin duda, los aspectos arriba aludidos. Sin embargo, lo que es digno de atención es lo mucho que contiene esta solución además de dichos aspectos. Aquí Kant no solo afirma que el espacio es la forma de intuición externa, sino también que los objetos experimentados en ella son fenómenos. La mayor parte, si no es que todo el logro ontológico, proviene de identificar las cosas como son en sí mismas con las cosas como el «puro entendimiento las conocería». En cuanto que un «entendimiento puro» es, por definición, incapaz de intuición, y ya que el argumento muestra que la distinción entre partes incongruentes requiere apelar a la intuición, se sigue que los objetos no son tales como un «entendimiento puro los conocería». Pero en realidad esto solamente prueba que no podemos considerar esos objetos como mónadas leibnizianas y que, por consiguiente, no podemos considerar que nuestra percepción de ellos sea una concepción confusa. Sigue siendo un salto el pasar de esto a la conclusión positiva de que esos objetos son apariencias en sentido trascendental o que el espacio, en el cual son intuidos, es una forma del sentido externo. Si no hubiera otras alternativas, este paso debería ser legitimado. Sin embargo, en el caso presente hay una alternativa muy obvia, a saber, la teoría newtoniana. Esta teoría no solo es compatible con el fenómeno de las contrapartes incongruentes, sino que, además, las primeras apelaciones de Kant a este fenómeno fueron hechas para proporcionar apoyo a tal teoría. Consiguientemente, las contrapartes incongruentes difícilmente pueden proveer de las bases para una prueba independiente de la idealidad trascendental del espacio y de los objetos experimentados en él.

III. El argumento de la idealidad

Todo esto sugiere que el verdadero argumento de Kant a favor de la idealidad trascendental del espacio está contenido en las «Conclusiones de los conceptos anteriores» que siguen inmediatamente a las «Exposiciones» metafísica y trascendental». Es aquí donde encontramos el paso, tal cual es, de la naturaleza de la representación de espacio al estatus ontológico del espacio mismo. Aquí Kant primeramente extrae dos conclusiones explícitas relativas al contenido de estas representaciones, y después procede a afirmar que el espacio es empíricamente real y trascendentalmente ideal. El resto de la sección se dedica a explicar la noción de idealidad trascendental. El tratamiento del tiempo tiene una es-

tructura lógica similar. Kant agrega que el tiempo, como forma del sentido interno, es condición formal a priori de *todo* fenómeno en tanto que todo fenómeno, como modificación de la mente, pertenece al sentido interno. Este tema será de gran importancia para el argumento de la «Analítica trascendental», pero no es directamente relevante para lo que ahora nos interesa. De acuerdo con lo dicho, una vez más me centraré en la porción del análisis kantiano que se dedica al espacio.

A. *Las «Conclusiones» de Kant*

La primera de estas «Conclusiones», al igual que el primer argumento del carácter a priori de la representación de espacio, se expresa en términos negativos. Kant afirma: «el espacio no representa una aprioridad de las cosas consideradas en sí mismas y tampoco representan la relación de estas entre sí». Fuera del «Prefacio» esta es la primera referencia a *cosa en sí misma* en la *KrV*, y el lector, que no ha sido prevenido, no está en condiciones de saber interpretarla. Sin embargo, Kant lo aclara, en alguna medida, cuando señala que esta afirmación debe entenderse significando que «el espacio no representa ninguna determinación que se agregue [*haftete*] a los objetos mismos y que permanezca aun cuando se ha hecho abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición». Esto indica claramente que *cosas en sí* debe considerarse en sentido trascendental. Así pues, la pretensión es que la representación de espacio (la intuición a priori) no contiene ninguna propiedad (incluyendo las propiedades relacionales) que pueda ser predicada de las cosas cuando estas son consideradas aparte de su relación con las condiciones subjetivas de la intuición. En apoyo de esta pretensión general, Kant solamente hace notar que «ninguna determinación, ni absoluta ni relativa, puede ser intuida previamente a la existencia de las cosas a las cuales ella pertenece y, por lo tanto, ninguna determinación puede ser intuida a priori» (A 26 / B 42). Esta afirmación en sí misma no recibe ninguna justificación.

La segunda conclusión, al igual que el segundo argumento del carácter a priori, se expresa en términos positivos. Kant afirma ahora que «el espacio es nada más que [*nichts anders als*] la forma de todos los fenómenos del sentido externo». A pesar de que hay una breve referencia a la distinción entre materia y forma del fenómeno al inicio de la «Estética trascendental», el lector, una vez más, no está preparado para la afirmación que hace Kant. Es evi-

dente que Kant trata de aclarar esto al señalar que «el espacio es la condición subjetiva de la sensibilidad bajo la cual únicamente la intuición externa es posible para nosotros» (A 26 / B 42). En el texto alemán, esta es una cláusula explicatoria cuya función es señalar qué significa decir que el espacio es «la forma de los fenómenos del sentido externo». Desafortunadamente, Kemp Smith confunde esto para el lector inglés, pues traduce esta cláusula como una oración separada, con lo cual sugiere que Kant está haciendo una nueva afirmación y no una explicación de la anterior. Teniendo en mente esto, podemos ver que lo que Kant sostiene aquí es que el *contenido* de la representación de espacio, i. e., lo que realmente es representado (o, mejor aún, presentado) en él, es solamente una condición subjetiva de la sensibilidad humana. La parte restante del parágrafo se dedica completamente a explicar las favorables consecuencias del punto de vista que permite entender la posibilidad a priori del conocimiento.

Sobre la base de estas afirmaciones en torno a la representación de espacio, Kant afirma finalmente:

> Por lo tanto, solamente desde el punto de vista humano es como podemos hablar del espacio, del ser externo, etc. Si dejamos aparte la única condición subjetiva bajo la cual podemos recibir intuición externa, a saber, que podamos ser afectados por los objetos externos, entonces la representación de espacio no significa nada. Este predicado solo puede ser adscrito a las cosas en la medida en que estas nos aparecen, i. e., en la medida en que son objetos de la sensibilidad [A 26-27 / B 42-43].

Es aquí, y en la parte restante del parágrafo, donde Kant afirma la idealidad trascendental del espacio, así como la compatibilidad de esta idealidad con su realidad empírica. Como ya se ha señalado, esta es una afirmación en torno a la naturaleza del espacio mismo, la cual está basada, presumiblemente, en el análisis anterior de la representación. La tesis de la idealidad trascendental es, en esencia, que los predicados espaciales están limitados a los «objetos de la sensibilidad», i. e., a los fenómenos, o, lo que es lo mismo, que estos predicados no son aplicables a las cosas «cuando se consideran en sí mismas mediante la razón, i. e., sin tener en cuenta la constitución de nuestra sensibilidad» (A 28 / B 4). En correspondencia, la tesis de la realidad empírica sostiene que estos predicados son aplicables a los fenómenos externos, lo cual equivale a afirmar la «realidad objetiva del espacio en relación con todo lo que puede presentársenos exteriormente como objeto» (A 28 / B 44).

Puede apreciarse fácilmente que la realidad empírica del espacio se sigue a partir del análisis precedente de la función de la representación en la experiencia. Es obvio que la representación, como condición de la experiencia humana, es aplicable a los objetos en cuanto experimentados o, en términos más generales, a las cosas consideradas como objetos de posible experiencia. El problema es ver cómo se sigue la idealidad trascendental del espacio partiendo de este mismo análisis. Sin lugar a dudas, la dificultad para encontrar tal argumento ha permitido que muchos intérpretes asuman que el argumento «real» de Kant está basado en el carácter sintético a priori de la geometría. Por otra parte, muchos de los intérpretes que creen encontrar aquí un argumento independiente de la apelación a la geometría opinan que este no se basa en algo más que la mera conexión general entre aprioridad y subjetividad, lo cual se considera como el presupuesto básico del pensamiento de Kant.[48] Sin embargo, tal tipo de argumentación adolece de dos defectos fatales. En primer lugar, hace que la exposición íntegra de la naturaleza intuitiva de la representación de espacio sea completamente inútil para el argumento de la idealidad. En segundo lugar, es incapaz de explicar cómo el origen subjetivo de la representación de espacio puede justificar la afirmación de la idealidad trascendental del espacio en sí, i. e., la no aplicabilidad de los predicados espaciales a las cosas en sí. Así pues, lo que se necesita es un argumento que apele a la naturaleza intuitiva y a priori de la representación de espacio y que sea capaz de producir este resultado ontológico.

B. *En busca de un argumento*

La formulación de los *Prolegómenos* tiene guías importantes para la reconstrucción del argumento de Kant. Después de señalar que la posibilidad de las matemáticas descansa sobre una intuición a priori, Kant plantea la pregunta de la posibilidad de intuir algo a priori. Es significativo que este problema no se plantea para los conceptos, al menos no en el mismo sentido. Kant escribe: «Los conceptos son de tal índole que fácilmente podemos formar a priori algunos de ellos, a saber, los que no contienen sino el pensamiento de un objeto en general, sin necesidad de encontrarnos en relación inmediata con el objeto».[49] Lo que Kant destaca

48. Véase Paton, *Kant's Metaphysic*, vol. 1, p. 65.
49. *Prolegómenos*, § 8, *Ak*, IV, 282.

aquí es que, ya que los conceptos nunca se refieren inmediatamente a los objetos, pueden formarse independientemente de toda experiencia de ellos. En efecto, es posible formar conceptos cuyo objeto correspondiente no pueda ser dado y, por lo tanto, pensar (aunque no conocer) las cosas como son en sí. Sin embargo, ya que una intuición se refiere inmediatamente a su objeto, ni siquiera representa el objeto como realmente presente a la mente. La aparente incompatibilidad de esta inmediatez o requerimiento presentacional con su presunta aprioridad es lo que hace problemática la noción de intuición a priori. Esta parece requerir que de alguna manera un objeto sea dado a la mente antes de que sea realmente experimentado, lo cual es una contradicción en los términos. Por lo tanto, es necesario explicar cómo puede «tener lugar [*stattfinden*] a priori» una intuición o, como también él señala, «cómo la intuición de un objeto puede preceder al objeto mismo».[50]

En especial esta formulación inicial es sumamente engañosa, a pesar de que es también muy típica de Kant. Frecuentemente habla de intuiciones o síntesis que «tienen lugar a priori», sugiriendo con ello alguna misteriosa actividad trascendental. Sin embargo, el verdadero problema se refiere a la posibilidad no de una actividad (intuir a priori), sino de un contenido representacional. Expresado simplemente, el problema es este: ¿cómo es posible una intuición cuyo contenido es no empírico, i. e., no derivado de una afección producida por un objeto? Kant señala que esto sería imposible si la intuición representara (i. e., presentara) las cosas como son en sí mismas. Esto es una mera reiteración de la primera conclusión de la *KrV*. Sin embargo, aquí Kant va más lejos y sugiere que incluso una intuición empírica sería imposible en esta suposición. Él escribe: «En efecto, ni siquiera es comprensible cómo la intuición de una cosa presente [*einer gegenwärtigen Sache*] debe darme a conocer esta cosa como es en sí, puesto que sus propiedades no pueden emigrar al interior [*hinüber wandern*] de mi facultad de representación».[51] Una vez más, Kant se expresa de manera fantasiosa, y parece que se hace alusión a la teoría escolástica de la percepción (la doctrina de la especie intencional). Sin embargo, el punto en el que Kant está insistiendo aquí es el mismo en el que insistió en la primera edición de la *KrV* respecto de la relación entre realismo trascendental e idealismo empírico: la imposibilidad de explicar la intuición (percepción) en términos de un con-

50. *Ibíd.*
51. *Ibíd.*, § 9.

tacto directo entre la mente y lo independientemente real (como intentó hacerlo la teoría escolástica) conduce, inevitablemente, a postular entidades representativas (ideas) como objetos inmediatos de conocimiento.

Sin embargo, Kant se ocupa aquí de la intuición no empírica, i. e., de la intuición a priori. El problema consiste en explicar cómo es posible tal intuición, i. e., mostrar qué es lo que dicha intuición contiene o presenta realmente a la mente. Puesto que ya ha quedado descartada la posibilidad de que esta intuición contenga o presente a la mente propiedades o relaciones de las cosas como son en sí, Kant concluye lo siguiente:

> Por lo tanto, solamente de una manera mi intuición puede ser anterior a la realidad del objeto y ser un conocimiento a priori, a saber, si no contiene más que la forma de la sensibilidad que precede en mi mente a todas las intuiciones reales mediante las cuales soy afectado por los objetos.[52]

Esto corresponde a la segunda conclusión de la *KrV*. Sostiene que una intuición a priori es posible, si y solo si, contiene o presenta a la mente una forma de su propia sensibilidad. Esta pretensión es totalmente general y no contiene ninguna referencia específica ni al espacio ni al tiempo, las formas putativas de la sensibilidad humana. Sin embargo, nos ayuda a aclarar el argumento implícito en la *KrV*, el cual está oscurecido por el orden en el que Kant presenta sus conclusiones. El argumento implícito consta de dos pasos. El primero muestra que una intuición a priori es posible *si* contiene o presenta a la mente una forma de la sensibilidad. El segundo muestra que tal intuición es posible *solo si* hace esto. En tanto que las «Exposiciones metafísicas» ya han mostrado que las representaciones de espacio y tiempo son intuiciones a priori, a partir de este argumento se sigue que el espacio y el tiempo en sí mismos, los contenidos de estas representaciones, son las formas de la sensibilidad.

La parte «si» del argumento

La primera parte del argumento sostiene una pretensión mínima y carece relativamente de problemas. Todo lo que en realidad afirma es que en general una intuición a priori es posible si contiene o presenta a la mente su propia forma de la sensibilidad.

---

52. *Ibíd*

Aquí las cuestiones más importantes son la del significado de *forma de la sensibilidad* y la de si tal forma es del tipo de cosas que pueden ser intuidas. Desafortunadamente, las definiciones de Kant al principio de la «Estética trascendental», donde uno esperaría encontrar respuesta a estas cuestiones, no son muy útiles. Como Paton señala,' Kant tiende a considerar *forma del fenómeno*, *forma de la intuición*, *forma de la sensibilidad* e incluso *intuición pura* como si fueran expresiones virtualmente equivalentes.[53] A su vez, esto parece sostener que casi es una cuestión de definición el que una intuición pura sea, o tenga como su contenido, una forma de la sensibilidad. Por otra parte, ya que la afirmación de que el espacio y el tiempo en sí (los contenidos de una intuición pura) son las formas de la sensibilidad es, precisamente, la que implica su subjetividad, la totalidad del argumento de la idealidad tiende a reducirse a una cuestión de definición.

A fin de darnos cuenta de que realmente este no es el caso, es necesario considerar algunas de estas definiciones. Empezaremos con la expresión *forma del fenómeno*, la cual es, de muchas maneras, la fundamental. Aquí *fenómenos* se deben considerar en sentido ontológicamente neutro, i. e., no implicando aún ninguna subjetividad o idealidad. Por el contrario, se refiere únicamente a los objetos que son dados realmente en la experiencia, en contraste con los objetos que son meramente concebidos. En correspondencia, *forma* debe considerarse significando condición, en tanto que *materia* significa lo que es condicionado o determinado por la forma.[54] Así pues, en la segunda edición Kant define la forma del fenómeno como «aquello que determina la diversidad del fenómeno y que permite que sea ordenado en ciertas relaciones» (B 34). Dicho de otra manera, una forma del fenómeno es una característica del fenómeno en virtud de la cual sus elementos se consideran ordenados o relacionados entre sí en la experiencia. El primer argumento del carácter a priori sostiene que la representación de espacio funciona como una forma en este sentido.

---

53 Paton, *Kant's Metaphysic*, vol. 1, pp. 101-102.

54. En su exposición explícita de los conceptos de materia y forma en la «Anfibología de los conceptos de la reflexión» (A 266 / B 322), Kant define *materia* como «lo determinable en general» y *forma* como «su determinación». Estas se proponen como definiciones perfectamente generales o «trascendentales» que se aplican tanto a juicios como entidades. Sin embargo, en relación con las últimas, debe señalarse que las determinaciones de una cosa se hacen dentro de la clase de cosa que esta es Por consiguiente, la definición es compatible al menos con la comprensión implícita de *forma* como condición, la cual se encuentra tanto en la «Estética trascendental» como en la «Analítica»

Ya hemos examinado la expresión *forma de la intuición* y su ambigüedad inherente. Vimos que esta expresión puede designar la estructura o características formales de los objetos intuidos o el modo o manera (*Art*) de intuir. En el primer sentido equivale a *forma de los fenómenos* y, por lo tanto, es ontológicamente neutro. Sin embargo, en el último sentido contiene una referencia explícita a la mente. Es una característica de la mente, específicamente de su facultad receptiva, y no una característica de las cosas como estas serían independientemente de su relación a la mente.

Al igual que *forma de la intuición*, *forma de la sensibilidad* puede ser interpretada en dos sentidos. Pero a diferencia de los de la primera expresión, ambos sentidos contienen una referencia a la mente y conllevan, por lo tanto, implicaciones mentales. Con más precisión, *forma de la sensibilidad* puede designar o una forma de *intuir sensible*, a la cual Kant le llama a veces *forma de la receptividad*, o una forma de los *objetos en cuanto intuidos sensiblemente*. En lo sucesivo me referiré a ellas como «formas de la sensibilidad$_1$» y «formas de la sensibilidad$_2$», respectivamente. Aquí la cuestión principal es que al afirmar que una forma de los fenómenos o de los objetos intuidos es una forma de la sensibilidad$_2$, se afirma también que es una forma que pertenece a estos objetos en virtud de la constitución subjetiva de la mente, i. e., en virtud de su forma de la sensibilidad$_1$. Esto es precisamente lo que la «Conclusión de los conceptos anteriores» supuestamente establece.

Teniendo en consideración estos preliminares, estamos ahora en condición de formular con mayor precisión la parte del «si» del argumento. Esta sostiene que si el contenido de una intuición dada es una forma o característica formal de los objetos de la intuición (lo *intuido*) que pertenece a estos objetos únicamente en virtud de la constitución de la mente (su forma de *intuir*), entonces la intuición debe ser a priori. Por eso, el contenido de tal intuición sería, en primer lugar, universal y necesario (al menos para todos los sujetos equipados con la misma forma de intuir), y, en segundo lugar, su fuente no residiría en los objetos en sí ni en algún dato sensible (sensaciones) producido por la afección de la mente por tales objetos. Por la segunda razón el contenido sería, además, «puro», i. e., independiente de la sensación. Esta pretensión es, por supuesto, completamente general, y se aplica a la intuición pura en general sin ninguna referencia específica al análisis kantiano de la representación de espacio. Sin embargo, considero que esto establece el resultado mínimo con el que podemos contar para la posibilidad de una intuición a priori del espacio si asumimos que esta es (o contiene) una forma de la sensibilidad$_2$.

La parte «solo si» del argumento

Teniendo en consideración el carácter mínimo del resultado establecido por la parte del «si» del argumento, es manifiesto que la mayor parte de la tarea debe asignarse a la parte del «solo si». Como esta caracterización indica, este es un argumento por eliminación; y, una vez más, las dos alternativas para la perspectiva kantiana son las posiciones leibniziana y newtoniana. Esto, por supuesto, sugiere inmediatamente la posibilidad de otras alternativas radicalmente diferentes, las cuales son desatendidas completamente por la formulación kantiana. Considero que este problema puede tratarse adecuadamente si consideramos estas alternativas de manera general para abarcar, respectivamente, todos los conceptos relacionales y absolutos (en el sentido de no relacionales) de espacio. Sin embargo, aun concediendo esto, nos queda todavía la pregunta de si la concepción newtoniana del espacio (considerada en sentido general) es descartada efectivamente por el argumento de la «Exposición metafísica». Es claro que este argumento, si establece algo, es la inadecuación de la concepción relacional leibniziana; pero su importancia para la concepción newtoniana es otro asunto. Paton, por ejemplo, sugiere que este argumento es perfectamente compatible con la concepción newtoniana y que la verdadera crítica de Kant a esta concepción descansa sobre otros fundamentos estrictamente metafísicos tales como la inconcebibilidad del espacio y el tiempo como «cosas reales». Así, Paton señala las limitaciones del argumento de Kant en la «Exposición metafísica» con una pregunta:

> Concediendo que por medio de nuestras intuiciones puras de espacio y tiempo podemos conocer a priori las condiciones o formas de todos los fenómenos, ¿por qué espacio y tiempo no deben ser cosas reales y al mismo tiempo condiciones o formas de las cosas no solo como nos aparecen sino como son en sí?[55]

Formulada de esta manera, la pregunta es ambigua. En efecto, encierra dos preguntas: 1) ¿por qué espacio y tiempo no pueden ser condiciones o formas de los fenómenos *y* de las cosas como son en sí (asumiendo la distinción trascendental entre las cosas como aparecen y esas mismas cosas como son en sí)?, y 2) ¿por qué espacio y tiempo no pueden ser «cosas reales» (en sentido trascendental) y condiciones o formas de la experiencia de «cosas

---

55. Paton, *Kant's Metaphysic*, vol 1, p 174

reales» más bien que de «meros fenómenos»? Ambas preguntas son perfectamente adecuadas, pero únicamente nos ocuparemos de la segunda, la cual refleja la posición newtoniana, porque solo esta recusa directamente la pretensión de que el espacio es una forma de la sensibilidad humana. La primera es el tema de la siguiente sección y asume que el espacio (el contenido de la intuición a priori) es dicha forma y pregunta por qué esto excluye la posibilidad de que las cosas en sí también sean espaciales o estén en el espacio.

Ciertamente los argumentos expuestos hasta ahora a favor del carácter a priori e intuitivo de la representación de espacio son de naturaleza principalmente antileibniziana. Sin embargo, debe comprenderse que limitarlos de esta manera es abandonar toda esperanza de encontrar una «prueba directa» del idealismo trascendental en la «Estética trascendental». Como hemos visto, esta requiere demostrar que *solo si* consideramos que espacio y tiempo son formas de la sensibilidad humana podemos explicar las características sobresalientes de nuestras representaciones de espacio y tiempo, a saber, que espacio y tiempo son intuiciones a priori. Pero si las explicaciones de las «Exposiciones metafísicas» son, en efecto, compatibles con el punto de vista newtoniano (interpretado de manera amplia), entonces las «Conclusiones» de Kant simplemente no se siguen de las premisas, sin importar cuán persuasivas sean en sí estas premisas.

A pesar de las dudas de Paton, al menos es claro que el propio Kant consideró que la explicación de la representación de espacio como una intuición pura excluye las perspectivas newtoniana y leibniziana. Así pues, en su primera conclusión en la *KrV* sostiene específicamente que «el espacio no representa una propiedad de las cosas en sí», lo cual equivale a un rechazo explícito de la posición newtoniana tal como él la interpreta. Además, en el pasaje de los *Prolegómenos* previamente tratado, Kant niega la posibilidad de una intuición a priori de algo existente en sí mismo. A pesar de que el nombre de Newton no es mencionado aquí, se implica claramente que su teoría no puede explicar el presunto «hecho» de que nuestra representación de espacio es intuitiva y a priori. Finalmente, en *Sobre el progreso en metafísica* Kant repite el argumento de las condiciones de posibilidad de una intuición a priori y sostiene que tal intuición no sería posible si se ocupa de la forma de un objeto como es en sí.[56]

Sin embargo, esto es algo que nos permite mostrar que Kant

---

56. *Ak*, XX, 266-268.

tenía derecho para sostener dos puntos de vista muy distintos. Además, debemos ocuparnos aquí del hecho de que gran parte de la «Exposición metafísica» parece ser perfectamente compatible con la teoría newtoniana. Por ejemplo, la concepción del espacio como una «condición» de los objetos y la declaración de que podemos concebir el espacio vacío de objetos pero no podemos «dejar de pensar» el espacio, parecen ser dos puntos que el newtoniano estaría dispuesto a aceptar. Es claro que ambos son compatibles con la suposición de que el espacio es una «cosa real» y una condición de las cosas en sí mismas (una condición ontológica). En este aspecto tampoco debe olvidarse que, en 1768, Kant apeló al fenómeno de las contrapartes incongruentes en apoyo de la teoría newtoniana, si bien empleó más tarde el mismo fenómeno para mostrar que la representación de espacio es una intuición a priori. Esto sugiere, ciertamente, que el estatus epistemológico que Kant asigna a la representación de espacio es compatible con el estatus ontológico que Newton asigna al espacio mismo.

Como primer paso en la resolución de esta dificultad, que amenaza con arruinar subrepticiamente la totalidad del argumento de la «Estética trascendental», es importante recordar que la verdadera cuestión planteada en la «Exposición metafísica» atañe a la función del espacio como forma o condición de la experiencia humana. Teniendo en consideración este recordatorio, podemos distinguir dos cuestiones: 1) ¿alguna teoría específica del espacio sostiene que este funciona de esa manera?; 2) ¿esa teoría es capaz de explicar la posibilidad de que el espacio funcione de tal manera? Estas son, por decirlo así, dos pruebas para toda teoría del espacio sugerida por el argumento de la «Exposición metafísica». Si bien en ningún lugar, que yo sepa, Kant hizo explícito esto, considero que a su modo de ver la teoría leibniziana falla en las dos pruebas, mientras que la newtoniana falla solo en la segunda. Si es correcto, esto explica por qué Kant deriva de la «Exposición metafísica» conclusiones antinewtonianas a pesar de que la mayor parte del argumento se dirige contra la teoría leibniziana y de que partes de dicho argumento (consideradas fuera del contexto) parezcan perfectamente compatibles con la teoría newtoniana.[57]

La cuestión, entonces, es por qué la teoría newtoniana es incapaz de explicar la posibilidad de que el espacio (o mejor aún, la

---

57. La misma actitud ambivalente frente a la posición newtoniana parece estar subyacente en la exposición kantiana sobre la geometría y su aplicabilidad a la naturaleza. Por una parte sostiene que, comparados con los que «estudian metafísicamente la naturaleza» (los leibnizianos), los que «estudian matemáticamente la naturale-

representación de espacio) funcione como forma o condición de la experiencia humana. En los términos del lenguaje introducido en este estudio, esto equivale a preguntar: ¿por qué no es compatible considerar el espacio como una condición ontológica y además como una condición epistémica? Una vez más, debemos apelar a un argumento por eliminación. Ya que la pretensión kantiana de que el espacio es una forma de la sensibilidad está descartada *ex hypothesi*, solo quedan dos alternativas obvias: 1) tenemos una idea innata de espacio y entre esta idea y el espacio en sí existe una especie de «armonía preestablecida», y 2) nuestra idea de espacio se deriva de la experiencia de estas «cosas reales» y representa una propiedad o condición de ellas.

Ciertamente, Kant no toma muy en serio la primera alternativa, pero no la desatiende completamente. De hecho, en la segunda edición de la «Deducción trascendental», Kant considera explícitamente tal posibilidad para el caso de las categorías, y caracteriza esta posición como «una especie de sistema de preformación de la razón pura». Aparte de su carácter totalmente *ad hoc* y de su confianza en los postulados de la metafísica dogmática referentes, por ejemplo, a la bondad de Dios, el problema básico con esta hipótesis es que falla al dar razón de la necesidad que se ha de explicar.[58] Es obvio que precisamente las mismas consideraciones se aplican en el caso del espacio.

La segunda alternativa, a la cual Kant no considera seriamente, no marcha mucho mejor. Aquí el problema es que, al suponer que la representación de espacio se deriva de alguna manera de nuestra experiencia de las cosas como son en sí, esta formulación niega la posibilidad de que el espacio pueda funcionar como una

za» (los newtonianos) tienen la ventaja de que «al menos dejan abierto el terreno de los fenómenos para las proposiciones matemáticas» (A 40 / B 57). Por otra parte, Kant insiste repetidamente en que, si el espacio fuera una cosa en sí o perteneciera a las cosas como son en sí, entonces la geometría, la ciencia del espacio, sería empírica (cosa que Kant negó vehementemente). Una formulación especialmente fuerte de esta implicación se encuentra en *Sobre el progreso en metafísica* (*Ak*, XX, 268), donde Kant señala que, si el espacio fuera la forma de los objetos como son en sí, «nuestros juicios sintéticos a priori serían empíricos y contingentes, lo cual es contradictorio» Considero que el parecer de Kant en general es que la posición newtoniana es superior a la leibniziana en que al menos es concebible que la geometría se aplique a la naturaleza (puesto que los newtonianos consideran el espacio como algo real, en tanto que los leibnizianos lo consideran como un «producto de la imaginación»), pero tampoco pueden explicar cómo las matemáticas (puras o aplicadas) pueden ser sintéticas a priori

58. *KrV*, B 168 Generalmente se considera que en este punto Kant está argumentando contra Crusius.

condición de posibilidad de la experiencia de tales cosas. Como ya ha sido indicado en el Capítulo 2, implica una contradicción postular que algo que supuestamente funciona como condición de posibilidad de la experiencia de los objetos puede tener su origen en la experiencia de estos objetos. Esto es contradictorio porque implica que la experiencia es posible prescindiendo de algo que se ha estipulado como condición de su posibilidad.

Parecería que existe otra alternativa mucho más razonable: que tengamos un conocimiento directo del espacio mismo y que este pueda funcionar como una «condición» de la experiencia en el sentido de que proporciona una estructura fija respecto de la cual podemos orientarnos y distinguir el movimiento real y aparente (relativo y absoluto) de los cuerpos. Sin embargo, ya hemos visto que Kant niega explícitamente que el espacio (y lo mismo vale para el tiempo)[59] nos sea dado como tal objeto. A pesar de que la teoría newtoniana también niega esto, insiste en asignar al espacio absoluto la función epistémica antes mencionada. Sin embargo, el problema es que a fin de dar tal función al espacio (concebido como algo real en sentido trascendental), esta teoría se ve obligada, a fin de cuentas, a considerar al espacio como un tipo de cuasiobjeto. Esto es a lo que apunta la declaración de Kant ya citada de que «los que estudian matemáticamente la naturaleza», i. e., los newtonianos, «deben admitir dos no seres [*Undinge*] (espacio y tiempo) eternos, infinitos y subsistentes [*für sich bestehende*] que existirían (aun cuando no existiera nada real) solo para contener en ellos todo lo real» (A 39 / B 56). Los absurdos metafísicos contenidos en esta concepción absoluta de espacio y tiempo son las consecuencias directas de esta «admisión» que los newtonianos no pueden reconocer a causa de sus postulados realistas trascendentales.[60]

Es digno de atención que este argumento antinewtoniano, al

59. El último punto será crucial para el argumento de las «Analogías de la experiencia». Toda esta temática se tratará en los Capítulos 9 y 10

60. En los *Fundamentos metafísicos de la ciencia natural* (*Ak*, IV, 559-560), Kant desarrolla una crítica a la teoría del espacio absoluto en los siguientes términos Concluye, contra Newton, que el espacio absoluto es una mera idea de la razón sobre la base de que «no puede ser un objeto de la experiencia, pues un espacio sin materia no es un objeto de percepción y es así, necesariamente, un concepto de la razón». Por consiguiente, la teoría newtoniana es juzgada culpable de hipostasiar una idea. Esta caracterización del espacio como «idea de la razón», y no como forma de la sensibilidad, parecería que contradice a la *KrV*. Sin embargo, debe tenerse en mente que Kant no está hablando aquí de la «espacialidad» (en el sentido de Buchdahl) que condiciona la experiencia humana, sino del espacio absoluto newtoniano considerado como una estructura presupuesta respecto de la cual distinguimos el movimiento real y el aparente.

igual que los argumentos antileibnizianos expuestos anteriormente, no contenga una apelación a la concepción genética psicológica del a priori ni ninguna suposición respecto del carácter sintético a priori de la geometría. Por el contrario, únicamente gira en torno de la función epistémica de la representación de espacio en la experiencia humana, función que supuestamente quedó establecida en la «Exposición metafísica». En tanto que es realmente esta función lo que Kant tiene en mente cuando afirma que la representación de espacio es una intuición a priori, esto sugiere que la pregunta kantiana de cómo es posible una intuición a priori debe ser remplazada por esta otra: ¿cómo puede la representación de espacio (o tiempo) desempeñar en la experiencia humana el papel fundacional que se pretende en la «Exposición metafísica»? Esta no solo es realmente la cuestión por la que Kant está preguntando, sino que además, cuando se plantea la problemática de esta manera, el argumento de la naturaleza de la representación de espacio llega a ser mucho más plausible de lo que parece a primera vista. Es claro que la representación puede funcionar de esta manera si el espacio (el contenido de la representación) es una forma de la sensibilidad humana; y una vez descartadas las alternativas leibniziana y newtoniana (interpretadas en sentido amplio), es difícil ver sobre qué otra base se podría entender esto. Por tanto, en el último analisis todo gira en torno a la declaración kantiana de que la representación de espacio funciona como una forma o condición de la experiencia humana.

C. *Espacio y cosas en sí (el problema de la alternativa inadvertida)*

A pesar de que el propio Kant infiere la idealidad trascendental del espacio directamente de su conclusión de que el espacio es una forma de la sensibilidad humana, frecuentemente se sostiene que esta conclusión, aun cuando está fundada, no es suficiente para probar que el espacio es trascendentalmente ideal, i. e., que no pertenece a las cosas como son en sí. Después de todo, ¿por qué no sería posible que el espacio fuera tal forma y que, al mismo tiempo, las cosas en sí fueran espaciales o estuvieran en el espacio? En efecto, ¿cómo puede Kant negar tal posibilidad sin contradecir su estimado principio crítico de que las cosas en sí son incognoscibles? Ciertamente, conocer que tales cosas, así consideradas, no son espaciales (o temporales) es conocer bastante de ellas. Estas parecen buenas preguntas que se le plantean a este argumento, y la creencia de que Kant no tiene respuestas para

ellas está en la base de la famosa objeción de la alternativa inadvertida, la cual se remonta, en diversas formas, hasta los contemporáneos de Kant. Afortunadamente no hay necesidad de examinar estas formas o la historia de la controversia en torno a ellas,[61] pues el *quid* de la cuestión ha sido expresado sucintamente por Kemp Smith:

> Kant reconoce solo dos alternativas. o el espacio es objetivo y conocido a posteriori o es una representación a priori y su origen es subjetivo. Existe una tercera alternativa: a pesar de que nuestra representación de espacio sea subjetiva en su origen, el espacio en sí mismo es una propiedad inherente de las cosas en sí.[62]

Una estrategia habitual para abordar esta objeción es admitir que en la «Estética trascendental» esta alternativa se dejó abierta o fue inadvertida, pero que es descartada en la resolución de las «Antinomias».[63] Tal estrategia ciertamente es compatible con la interpretación de las «Antinomias» que se ofrece aquí, y es atractiva como último refugio. Sin embargo, vale la pena considerar si el argumento de la «Estética trascendental» en sí mismo puede ser salvado. Esto requeriría mostrar que la conclusión de Kant referente a la inaplicabilidad de los predicados espaciales y/o temporales a las cosas en sí no implica un olvido de la supuesta tercera alternativa.

---

61. La historia de esta objecion fue reseñada por Vaihinger, quien simpatiza con ella, *Commentar*, vol. 2, 134-151. Tal como fue desarrollada por los contemporáneos de Kant, esta objeción tomó una forma «fuerte» y una «debil», correspondientes, respectivamente, a las interpretaciones realista e idealista de la monadología leibniziana. De acuerdo con la forma «fuerte», se considera posible que el espacio sea una forma de la aprehensión humana y que las cosas en sí sean realmente espaciales o estén en el espacio De acuerdo con la forma «debil», se considera posible que el espacio sea tal forma subjetiva, pero el reino de las cosas en sí (concebidas como mónadas leibnizianas) contiene un análogo del espacio La objecion fue reformulada (sin alusiones leibnizianas) en siglo XIX por Adolf Trendelenburg, quien escribió «Aun si se concede que el argumento demuestra que espacio y tiempo son condiciones subjetivas, las cuales preceden, en nosotros, a la percepción y la experiencia, todavía no se ha dicho nada que pruebe que no pueden ser, al mismo tiempo, formas objetivas» (*Logische Untersuchungen*, p. 184) Esto llevo a una larguísima y enconada controversia con Kuno Fischer, quien trato de defender a Kant Me he ocupado de esta temática en «The Non-spatiality of Things in Themselves for Kant», *Journal of The History of Philosophy*, 14 (1976), 313-321. Sin embargo, mi presente análisis difiere considerablemente del ofrecido ahí

62 Kemp Smith, *Commentary*, p. 113.

63. Vaihinger señala (*Commentar*, vol. 2, 300-302) que Fischer y Arnold trataron de defender a Kant de esta manera. Una defensa similar también fue proporcionada por A C. Ewing, *A Short Commentary on Kant's «Critique of Pure Reason»*, p 50

En esta dirección, una empresa interesante fue acometida por Karl Reinhold.[64] Más que tratar de espacio y tiempo en especial, Reinhold argumenta directamente a partir de la noción de forma de representación. Su tesis clave es que la forma de una representación es precisamente lo que distingue a esta de cualquier otra cosa, i. e., lo que hace que esta sea una representación. A partir de esto, Reinhold concluye que, a menos que se acepte que por *cosa como es en sí* se entiende simplemente una representación, lo cual difícilmente estarían dispuestos a reconocer los defensores de la objeción de la alternativa omitida, se debe negar que una forma de representación pueda pertenecer a una cosa como es en sí. Ciertamente, el argumento, tal cual, es insuficiente. Los contemporáneos de Reinhold reconocieron, y Vaihinger lo repite, que este implica una *petitio principii*.[65] La alternativa, supuestamente preterida, no consiste en que una forma de representación (sensibilidad) también sea una forma de las cosas como son en sí (como si las dos formas pudieran ser numéricamente idénticas), sino más bien que en las cosas como son en sí hay algo que corresponde a esta forma de representación. Si esta correspondencia es entendida en términos de identidad cualitativa o de similitud, es algo que aquí resulta irrelevante.

A pesar de que esta crítica es técnicamente correcta, ignora un aspecto esencial del análisis de Reinhold: la sugerencia, en realidad nunca desarrollada por él, de que el argumento de Kant va de la noción de forma de la sensibilidad a la de idealidad trascendental, y no simplemente, como los críticos tienden a asumir, de la aprioridad de una representación a su subjetividad. Cuando esta sugerencia se desarrolla adecuadamente, el argumento de Kant se coloca bajo una luz totalmente distinta y se pone en claro que él no descuidó la tercera alternativa.

Ya que la expresión de Reinhold *forma de la representación* es lógicamente igual a la de Kant *forma de la sensibilidad*, el significado de su sugerencia se puede entresacar de nuestras consideraciones previas en torno a esta última expresión. Así pues, una *forma de la representación* puede designar o una forma (modo o manera) de representar o una forma de lo que es representado. Obviamente, el segundo sentido del término es el que está en discusión en el presente argumento. Sin embargo, el punto clave es que tal forma, al igual que la concepción kantiana de forma de la sen-

64. Karl Leonard Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, 244-247

65 Vaihinger, *Commentar*, vol 2, p. 313

sibilidad$_2$, pertenece a lo que es representado solamente en virtud de una manera o modo específico de representar. Por lo tanto, la referencia a la mente y sus facultades es parte de la noción misma de tal forma, del mismo modo como está incluida en la concepción kantiana una referencia a la afección sensible o receptividad mental. De esto se sigue que, si el espacio es dicha forma, entonces no puede ser ninguna de las propiedades que se predican significativamente de los objetos cuando estos se consideran en abstracción de su representación hecha por una mente dotada de esa manera de representar. Ahora bien, quienes proponen la objeción de la alternativa omitida conceden que el espacio es dicha forma. Por consiguiente, de lo anterior se sigue, igualmente, que los predicados espaciales no pueden aplicarse a las cosas como son en sí.

En este punto podría objetarse que esto aún no es suficiente para eliminar la alternativa desdeñada. Se podría argumentar que esta alternativa asume un espacio que pertenece a las cosas como son en sí, i. e., similar o cualitativamente idéntico al espacio que es representado en virtud de nuestra manera o modo peculiar de representar. Sin embargo, el tipo de argumentación anterior tendría éxito solo si se mostrara que no podemos hablar de una identidad numérica entre el espacio caracterizado como una forma de la sensibilidad$_2$ y el espacio considerado como perteneciente a las cosas en sí mismas.[66] En efecto, este era precisamente el problema del argumento original de Reinhold. En consecuencia, la «mejora» anterior realmente no ha cambiado en nada el problema.

Contra esto debe sostenerse, en primer lugar, que el análisis precedente demuestra efectivamente la falta de significatividad al hablar de una identidad cualitativa. Lo demuestra puesto que pone de manifiesto que la supuesta identidad se establecería entre una propiedad que solo pertenece a las cosas en virtud de que son representadas de un modo particular y otra propiedad que pertenece a las cosas como ellas son en total independencia de cómo sean representadas. Así pues, la dependencia de la mente es una característica que define a la primera propiedad, y la independencia de la mente define a la última. Hablar de una identidad cualitativa equivale aquí a hablar de una identidad entre una sensación y algo que es exactamente igual a una sensación excepto por el hecho de que puede ser sentida. Por otra parte, son esencialmente las mismas consideraciones las que se aplican si se habla más bien

---

66. Esto ha sido sugerido por Jill Buroker, *Space and Congruence*, pp. 95-96, en su crítica a mi formulación del argumento en «The Non-spatiality of Things in Themselves for Kant».

de una similitud o analogía y no de una identidad cualitativa entre el espacio de la sensibilidad y el supuesto espacio de las cosas en sí. Una vez más, estaríamos hablando de una similitud o analogía entre algo que contiene una referencia esencial a la mente y algo que es, *ex hypothesi*, totalmente independiente de la mente. Si tal noción escapa de la acusación de ser contradictoria en sí misma, es solo a costa de su vacuidad total.

A fin de aclarar este punto, consideremos brevemente la desafamada analogía de los lentes de color, la cual es usada frecuentemente para interpretar la tesis kantiana de que el espacio es una forma de la sensibilidad humana, y que sugiere fuertemente la objeción de la alternativa inadvertida. De acuerdo con esta habitual interpretación, se considera que la pretensión kantiana de que espacio y tiempo son formas de la sensibilidad humana significa que la mente impone, de alguna manera, una forma espaciotemporal a la experiencia, de la misma manera como los lentes de colores imponen su propio color a todo cuanto se percibe mediante ellos (con la gran diferencia de que las formas de la sensibilidad no se pueden quitar). Teniendo en cuenta esta interpretación de la tesis kantiana, la objeción de la alternativa preterida parece ser perfectamente acertada. Körner lo expone así:

> Es lógicamente posible que lo que percibimos bajo la forma de espacio y tiempo esté ordenado así independientemente de nuestra percepción. Es perfectamente posible que lo que una persona ve, por ejemplo, de color rosa, a través de sus lentes inamovibles, sea efectivamente rosa y que fuera visto así aun cuando, *per impossibile*, se quitaran los lentes.[67]

El problema con este argumento es simplemente que funciona para los lentes de colores, pero no para las formas kantianas de la sensibilidad. Dejando de lado cualquier consideración de la subjetividad de los colores, la cual ciertamente no es importante para esta analogía, la cuestión central es que el color es una propiedad que puede pertenecer perfectamente a los lentes o a los objetos percibidos mediante ellos. En contraste, una forma kantiana de sensibilidad es, como hemos visto, una forma que solo pertenece a los objetos en virtud de nuestro modo peculiar o manera de representarlos. Es posible, por supuesto, oponerse a la tesis de que espacio y tiempo sean dichas formas, a pesar de que he tratado de hacer ver que los argumentos que apoyan dicha tesis son más

---

67 Stephan Körner, *Kant*, p 17

fuertes que lo que generalmente se piensa. Pero lo que no se puede hacer es pretender que el espacio sea dicha forma y, al mismo tiempo, que las cosas en sí sean espaciales. Así pues, de acuerdo con su conclusión de que el espacio es una forma de la sensibilidad humana, Kant está autorizado para inferir que es trascendentalmente ideal.

Por consiguiente, concluimos que es posible elaborar un argumento a favor de la idealidad trascendental de espacio y tiempo sobre la base de los materiales proporcionados en la «Estética trascendental». Además, este argumento es independiente de toda suposición referente a la naturaleza de las matemáticas. Este argumento descansa sobre el resultado del análisis kantiano de las representaciones de espacio y tiempo en las «Exposiciones metafísicas», y consta de dos partes. La primera parte, que contiene dos pasos, demuestra que el contenido de estas representaciones debe ser las formas de la sensibilidad humana, i. e., los productos de nuestro modo peculiar o manera de representar. La segunda parte explica claramente las implicaciones ontológicas de este resultado. Muestra que, como productos de nuestro modo peculiar o manera de representar los datos dados a la mente en la intuición, ni las propiedades espaciales ni las temporales pueden asignarse significativamente a las cosas en sí. Esto, como hemos visto, equivale a demostrar que espacio y tiempo son trascendentalmente ideales. Por lo tanto, la tesis de la idealidad es realmente una consecuencia de la afirmación kantiana de que espacio y tiempo son condiciones epistémicas.

6

LAS CONDICIONES INTELECTUALES DEL CONOCIMIENTO HUMANO

Por «condiciones intelectuales del conocimiento humano» entiendo los conceptos puros del entendimiento. Siguiendo a Aristóteles, Kant también llama a estos conceptos *categorías*. La demostración de la realidad objetiva de estas categorías es la tarea explícita de la «Deducción trascendental». Sin embargo, antes de tratar esto, primero es necesario mostrar que existen tales conceptos e identificarlos. Esta es la función de la sección de la *KrV* titulada «Guía para descubrir los conceptos puros del entendimiento». En la segunda edición, Kant intitula a esta sección «Deducción metafísica», y en ella afirma que «el origen a priori de las categorías ha sido probado mediante su acuerdo completo con las funciones lógicas generales del pensamiento» (B 159).

Sin embargo, esta descripción del asunto es en alguna medida engañosa. Sugiere que la «Deducción metafísica» presupone que existen ciertos conceptos que poseen un estatus categorial y que la tarea de la «Deducción» consiste simplemente en mostrar que esos conceptos no son de origen empírico sino de origen a priori. En otras palabras, sugiere un paralelismo con las «Exposiciones metafísicas» de espacio y tiempo en la «Estética trascendental», en las cuales se considera a estos «conceptos» como el dato inicial que será analizado y se sostiene que deben ser a priori e intuitivos. Sin embargo, en realidad el dato de la «Deducción metafísica» no son los conceptos, sino las formas del juicio derivadas de la lógica general. Las formas son requeridas para proporcionar la «guía

para el descubrimiento de los conceptos puros del entendimiento». Así pues, el genuino argumento, más que partir de estos conceptos, lleva a ellos. Su preocupación explícita es catalogarlos con un fundamento sistemático al derivarlos a partir de un principio único: la naturaleza del juicio. Kant sostiene que esta derivación hace posible no solo que se garantice la completud del catálogo, sino que además explica «por qué precisamente estos conceptos y no otros tienen su origen en el entendimiento puro» (A 81 / B 107). Kant también afirma que, al hacer esto, ha aventajado a Aristóteles.

Pero ni siquiera esto nos da una descripción precisa por completo de lo que es la «Deducción metafísica», ya que implica que Kant se ha ocupado solamente de la cuestión secundaria de cómo garantizar la completud de una lista de conceptos puros y que ignora la cuestión más importante de si pueden existir tales conceptos. Ciertamente, Kant no plantea de manera explícita la última cuestión, como sí lo hace frecuentemente respecto de la noción complementaria de intuición pura. Sin embargo, no creo que Kant descuidó por completo esto. En efecto, sostengo que el genuino, aunque implícito, punto de partida de la «Deducción metafísica» es la tesis de que debe presuponerse un conjunto de conceptos puros como condiciones necesarias del juicio. Como tales, estos conceptos pueden considerarse como las condiciones intelectuales del conocimiento humano. En la primera parte de este capítulo haré un bosquejo de esta tesis, y en la segunda regresaré a la consideración del argumento explícito de la «Deducción metafísica».

I. Los conceptos puros del entendimiento

En el caso de los conceptos, a diferencia de las intuiciones, *puro* no puede ser equivalente de *a priori*. Esto se sigue de la teoría kantiana de la sensibilidad según la cual hay conceptos a priori que expresan las condiciones formales de la intuición. Estos son los conceptos mismos con los que trabaja el matemático y que elabora en la intuición pura. Kant los llama a veces «conceptos puros sensibles», donde *puro* significa *a priori*.[1] Sin embargo, hablando estrictamente, la expresión *concepto puro* es para Kant una versión abreviada de *concepto puro del entendimiento*. Por lo tanto, los conceptos puros pueden ser caracterizados como conceptos que tienen su origen (su «asiento») en la naturaleza del entendi-

1. Véase *KrV*, A 141 / B 180.

miento humano, o, lo que es lo mismo, como aquellos conceptos que expresan una ley o función fundamental del entendimiento.

De la teoría kantiana del juicio se sigue que debe de haber algunos conceptos que son puros en este sentido. Aquí resultan relevantes dos rasgos esenciales de esta teoría. El primero es el papel asignado al juicio como acto fundamental del pensamiento. Así interpretada, la función del juicio no se limita a la combinación de representaciones dadas (conceptos y otros juicios), sino que además es requerida, ante todo, para proporcionar representaciones determinadas. Por lo tanto, aun los conceptos empíricos, que para el empirista son derivados por abstracción directamente de la experiencia, son considerados por Kant como productos de una actividad judicativa (síntesis). El segundo rasgo relevante es el papel de los conceptos en el juicio. Como hemos visto, todo acto de juicio es también un acto de conceptualización, y viceversa. La unificación de representaciones en un juicio, la cual proporciona un contenido determinado al pensamiento, ocurre al poner dichas representaciones bajo un concepto. Así pues, todo juicio hace uso de algún (o algunos) concepto(s) previamente dado(s). Del hecho de que todo juicio presuponga algún concepto, no se sigue, por supuesto, que hay conceptos que son presupuestos por todo juicio. Bien podría ocurrir que un concepto aplicado (y por tanto presupuesto) en un juicio sea el producto de un juicio anterior. Por ejemplo, el juicio «Sócrates es un hombre» presupone, obviamente, el concepto *hombre*, el cual se predica del individuo Sócrates. Sin embargo, este concepto es el producto de un juicio anterior en el cual es determinada la genuina definición de *hombre*.[2] Sin embargo, es claro que este proceso no puede continuar indefinidamente. Por una parte, pronto llegamos a ciertos conceptos muy generales, tales como entidad, propiedad, individuo, clase y totalidad, los cuales no pueden ser considerados como productos de juicios anteriores. Por otra parte, puede mostrarse que estos conceptos muy generales están implicados necesariamente en todos los juicios como condiciones de la posibilidad misma de juzgar. Sin embargo, llegamos al conocimiento explícito de tales conceptos únicamente a través de la reflexión sobre la naturaleza del juicio, llegamos al conocimiento de ellos como presupuestos de esta actividad. Tales conceptos son los conceptos pu-

2 Como Lewis White Beck ha mostrado, las definiciones reales son juicios sintéticos. Véase «Kant's Theory of Definition», y «Can Kant's Synthetic Judgements be Made Analytic?», en *Kant. Disputed Questions*, ed. Moltke S. Gram También yo examino esta temática en *The Kant-Eberhard Controversy*, pp. 65-66

ros del entendimiento; son conceptos de segundo orden o reglas para la generación de otras reglas.[3] Según la teoría kantiana del juicio, deben existir algunos conceptos tales como los conceptos de segundo orden si es que de algún modo han de existir conceptos.

La línea general de este argumento, que considero que está implícito en la «Deducción metafísica», no solo prueba que deben existir ciertos conceptos puros, sino que además nos indica dónde debemos buscarlos, a saber, en la naturaleza del juicio. El procedimiento del propio Kant implica una apelación a la controvertida tabla de las formas del juicio, que declara haber tomado de la lógica general. Algunas de las cuestiones concernientes a la adecuación y origen de esta tabla serán examinadas en la próxima sección. Por ahora, únicamente nos preocuparemos de la idea de una posible correlación o acuerdo entre concepto puro y forma del juicio.

Obviamente, la primera tarea es determinar lo que Kant entiende por *formas del juicio*. Esto puede realizarse fácilmente si tenemos presente que Kant caracteriza los juicios como «funciones de unidad de nuestras representaciones». Así pues, las formas del juicio son las diversas maneras en las que es posible la unificación sin tener en cuenta la naturaleza del contenido que es unificado. En otras palabras, hay formas a través de las cuales puede ejercerse la función general del juicio (unificación de representaciones). Por ejemplo, esta función puede ejercerse mediante afirmación o negación,[4] en relación con un individuo, una clase completa o algunos miembros de la clase. Además, los ítems unificados pueden ser relacionados de modo categórico, hipotético o disyuntivo. Por último, la unificación puede ser considerada problemática, asertórica o apodícticamente. Kant también llama a estas formas individuales «funciones lógicas» o «momentos del pensamiento».[5] Si seguimos a Kant agrupándolos bajo las cabeceras de «Cantidad», «Cualidad», «Relación» y «Modalidad», podemos decir que cada una de estas cabeceras contiene un conjunto de

3 La concepción de los conceptos puros como reglas de segundo orden o reglas para la formación de conceptos empíricos, los cuales son reglas de primer orden, ha sido desarrollada por Robert Paul Wolff en *Kant's Theory of Mental Activity*, pp 24-25

4. Es claro que ahora estoy pasando por alto las dificultades procedentes de la noción de juicio infinito. En apoyo de esto quiero hacer notar simplemente que el propio Kant sostiene que, en lo concerniente a su forma lógica, estos juicios son realmente afirmativos Véase *KrV*, A 72 / B 97

5. Véase *ibíd.*, A 70-71 / B 95-96.

funciones lógicas y que al menos una de cada conjunto debe ejercerse en todo juicio.[6]

Al especificar estas funciones lógicas, llegamos a un conjunto de conceptos que se refieren directamente a la actividad de juzgar. Sin embargo, podría parecer que se trata de conceptos puramente sintácticos o formales. En palabras de Melnick, son «conceptos de las formas del juicio más que conceptos referentes a los objetos juzgados».[7] Por otra parte, si tales conceptos son considerados como reglas, entonces quedan descritos más adecuadamente como reglas para la clasificación de los juicios y no como reglas para el juzgar mismo. En suma, no parecen ser los conceptos puros buscados. Como ya hemos visto, estas deben ser reglas presupuestas por la actividad de juzgar e implicadas necesariamente en ella. Pero más importante aún es que es claro que no pueden ser simples reglas sintácticas, ya que Kant los describe como «conceptos de objetos en general».

A fin de ver cómo es que esta tabla de funciones lógicas puede proporcionar un conjunto de conceptos puros, es necesario recordar algunos aspectos específicos de la teoría kantiana del juicio. Una vez más, el punto crucial es la conexión entre juicio y conceptualización. En tanto que todo juicio es, al mismo tiempo, un acto de conceptualización, parece plausible asumir que cada una de las diversas formas o funciones del juicio implica su propio modo peculiar de conceptualizar representaciones dadas. En otras palabras, juzgar bajo una forma específica es conceptualizar de una manera determinada las representaciones dadas. Por consiguiente, la capacidad de conceptualizar de esa manera o, lo que es lo mismo, la posesión del concepto apropiado, es una condición necesaria de la posibilidad de juzgar bajo cierta forma.[8]

---

6 Digo «al menos una de cada conjunto» porque Kant considera que los juicios hipotéticos y disyuntivos en sí mismos están compuestos por otros juicios. Así pues, es concebible que los juicios componentes de cualquier juicio compuesto pudieran implicar todas las funciones.

7. Arthur Melnick, *Kant's Analogies of Experience*, p 39.

8. En este aspecto, mi interpretación difiere marcadamente de la de Melnick: él sostiene que la meta de la «Deducción metafísica» es establecer un conjunto de «conceptos epistémicos» a los cuales caracteriza como conceptos que «se aplican a lo que es dado únicamente en cuanto que lo dado se considera bajo una cierta forma de juicio». Hasta aquí estamos de acuerdo. Sin embargo, Melnick rechaza que el argumento establezca también, o intente establecer, el inverso, i e , que estos conceptos epistémicos son usados necesariamente cada vez que un sujeto juzga bajo la forma correspondiente (*ibíd.*, p 41) Melnick sostiene que esta última declaracion solo se hace en la «Deducción trascendental», en la cual considera que Kant sostiene que «lo dado puede ser puesto bajo ciertas formas del juicio únicamente en cuanto que los

Otro aspecto importante de la teoría kantiana del juicio es la tesis de que todo juicio implica la relación de representaciones dadas con un objeto, i. e., el pensamiento de la validez objetiva de la síntesis. De esto se sigue que el concepto presupuesto es un concepto mediante el cual es pensada esa validez objetiva. En términos kantianos, es un «concepto de un objeto en general». Tal concepto es una regla bajo la cual un objeto debe ser pensado si ha de ser determinado mediante un juicio de una cierta forma. Una regla de esta clase es un concepto puro del entendimiento o categoría.

La cuestión puede ser clarificada considerando los conceptos puros de sustancia y causalidad (fundamento y consecuencia) y sus conexiones con las formas categóricas e hipotéticas de los juicios. Pero antes hagamos un recordatorio y una advertencia. El recordatorio se refiere a la íntima conexión existente entre el idealismo trascendental de Kant, su análisis del juicio y su consideración de los conceptos como reglas. Ya hemos visto, en la primera parte de este estudio, que para Kant el sentido de *objeto* siempre ha de ser explicado en términos de las condiciones de representación de un objeto, y que esto implica una referencia esencial al juicio (y, por lo tanto, a la mente). En el sentido más general, un objeto es el correlato de un acto judicativo. Los conceptos puros son las reglas categoriales mediante las cuales los objetos de cualquier tipo ontológico deben ser conceptualizados por una inteligencia discursiva. En suma, existen reglas para el «pensamiento puro de un objeto». Para Kant, la experiencia en sí misma consiste en juzgar (y no en la mera recepción de datos sensibles). Así pues, un objeto de posible experiencia es el correlato de una cierta clase de juicio (un «juicio de experiencia»). Tales juicios hacen uso de

---

conceptos epistémicos se aplican a lo que es dado» (pp. 46, 55-56). Deseo hacer un par de observaciones sobre esta interpretación. En primer lugar, no describe con fidelidad la estructura del argumento de la «Deducción trascendental». Veremos en el siguiente capítulo que Kant va de las funciones lógicas del juicio a las categorías, y no viceversa. En segundo lugar, Melnick se contradice a sí mismo. Por ejemplo, al ilustrar la conexión entre cuantificación y concepto de cantidad escribe: «Así pues, si un sujeto formula juicios acerca de objetos y dichos juicios poseen una estructura cuantificacional y tiene sentido decir que podrían ser verdaderos o falsos, el sujeto debe concebir lo que debe ser considerado como un individuo o como un objeto» (p. 40). Considero que básicamente Melnick está aquí en lo correcto; pero también es claro que este argumento muestra que el concepto de individuo es necesario para cualquier sujeto que juzga bajo formas cuantificacionales, y no únicamente que solo puede tener el concepto de individuo el sujeto que juzga bajo esa forma. En todo caso, la primera afirmación es más cercana al argumento kantiano implícito en la «Deducción metafísica».

los conceptos puros, pero además presuponen las condiciones sensibles (esquemas) bajo las cuales los objetos correspondientes a estos conceptos pueden ser dados en la experiencia.

La advertencia está relacionada estrechamente con el recordatorio anterior. Consiste simplemente en señalar que ahora estamos ocupándonos únicamente de las categorías puras y no de las llamadas categorías «esquematizadas». En otras palabras, nuestra atención está dirigida inmediatamente a los conceptos puros como reglas del juicio y no a las condiciones sensibles bajo las cuales estos conceptos pueden ser aplicados concretamente a los objetos de posible experiencia. A pesar de que es una tesis central de la «Analítica trascendental» el que las categorías solo mediante su conexión con las condiciones sensibles (esquemas) pueden proporcionar conocimiento de objetos «reales» (objetos de posible experiencia) en los juicios sintéticos, Kant también está comprometido con la doctrina según la cual las categorías poseen una función puramente intelectual como condiciones del juicio.[9] En efecto, en virtud de esta función son llamadas «conceptos puros del entendimiento».

Regresemos al concepto puro de sustancia y a su supuesta conexión con la función categorial del juicio. Paton subraya esta condición describiéndola como «el concepto de síntesis de sujeto y predicado».[10] Sin embargo, el propio Kant define este concepto de dos maneras que deben ser consideradas, al igual que toda definición de los conceptos puros, como meramente nominales.[11] Por una parte, lo define como la relación de subsistencia e inheren-

---

9. En relación con esta última tesis, véase *KrV*, B 146-149, A 146-147 / B 185-187, A 239-246 / B 298-305. La primera tesis prevalece especialmente en la segunda edición de la «Deducción trascendental» (§ 22-23), en el «Esquematismo» y en el «Fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noúmenos». En estos lugares, Kant tiende a caracterizar los conceptos puros, al margen de los esquemas, como formas lógicas vacías y a otorgarles un significado meramente lógico. Sin embargo, no creo que exista contradicción alguna entre esto y la doctrina que actualmente le atribuyo. Cualquier aparente contradicción puede ser fácilmente explicada en términos de la diferencia de énfasis. En la «Deducción metafísica», la preocupación es mostrar que realmente existen conceptos puros que proporcionan reglas a priori para el pensamiento de un objeto. En la advertencia de la «Analítica», la preocupación es mostrar que estas reglas proporcionan conocimiento de objetos en los juicios sintéticos únicamente cuando son aplicadas al contenido de la intuición sensible. Lejos de contradecirse una y otra, la estructura «crítica» de la última parte de la «Analítica» tiene sentido únicamente a la luz de la doctrina que sometemos ahora a consideración.

10. H. J. Paton, *Kant's Metaphysics of Experience*, vol. 2, p. 52.

11. Vease *KrV*, A 240-241 / B 300-301. Aquí Kant niega la posibilidad de una definición real de cualquiera de los conceptos puros.

cia;[12] por otra parte, lo define como el concepto de algo que puede ser concebido solo como sujeto y nunca como predicado de algo más.[13] La primera puede ser considerada como la definición oficial en tanto que se basa en la tabla de las categorías. Sin embargo, la segunda es mucho más cercana a la manera en la que Kant elabora realmente los conceptos. De acuerdo con esto, adoptaré aquí la segunda definición. Así pues, el problema es el de determinar la conexión entre la forma o función categórica del juicio y el concepto de algo que debe ser concebido de esa manera.

Algún indicio de la conexión puede inferirse de lo que se acaba de decir. Al ilustrar el aspecto general de la conexión entre una forma particular de juicio y un concepto puro, he sugerido que el ejercicio de la función categórica requiere el concepto de un sujeto al cual puedan atribuirse propiedades y, por lo tanto, la capacidad de distinguir entre un sujeto y sus propiedades. En correspondencia, el objeto de un juicio categórico siempre es concebido como un sujeto portador de propiedades. Por ejemplo, en el juicio categórico «Sócrates es mortal» concibo el sujeto (Sócrates) como poseedor de una propiedad (mortalidad). Además, al hacer esto necesariamente he de distinguir entre el sujeto y su propiedad. No podría formar el juicio a menos que pudiera hacer esto.

Hasta aquí es poco lo que se desaprueba. Toda la dificultad de este análisis procede del hecho de que el concepto de un sujeto o portador de propiedades no parece ser equivalente al concepto puro de sustancia como ha sido caracterizado anteriormente. Este último no es solamente el concepto de algo que puede servir como portador de propiedades, sino más bien como algo que siempre debe ser considerado con esa capacidad, i. e., como algo que siempre debe ser considerado sustantivamente. Sin embargo, en modo alguno es obvio que este concepto sea requerido a fin de juzgar categóricamente. Después de todo, perfectamente podemos hacer juicios categóricos respecto de propiedades y objetos abstractos de la misma manera como los hacemos respecto de personas y cosas (los candidatos normales de sustancia). Así pues, citando el ejemplo de Jonathan Bennett, podríamos decir «su amabilidad empalaga».[14] Al hacer este juicio, ciertamente no estamos afirmando que *amabilidad* se refiere a algún sujeto (real) y que no puede ser predicado de algo más. Afirmar lo contrario equivale a sostener que

---

12. *Ibíd.*, A 80 / B 106.
13. *Ibíd.*, B 129, B 149, A 147 / B 186
14. Jonathan Bennett, *Kant's Analytic*, p. 183

no podemos usar coherentemente este término para referirnos a una propiedad, lo cual es absurdo.

La respuesta a esta frecuente línea de objeción requiere una distinción entre la manera en la cual un sujeto es pensado en un juicio dado y la manera en la que algo es pensado como un objeto «en sí mismo», independientemente de cualquier juicio particular. El concepto puro de sustancia es una regla para la conceptualización del contenido de un juicio categórico. Expresa la necesidad de concebir al sujeto de tal juicio (el objeto juzgado) como un portador de propiedades (predicados) y, por lo tanto, no como una propiedad de algo más. Esto equivale a la tesis según la cual para juzgar categóricamente es necesario considerar al sujeto como si fuera una sustancia, sin duda no en el sentido ontológico pleno, sino en el sentido de que en el juicio debe ser considerado sustantivamente. Así pues, la regla «nunca como predicado de algo» se aplica en un juicio dado. El concepto ontológico de sustancia se genera al intentar pensar alguna entidad que debe ser concebida de esta manera en el contexto de todo juicio. En suma, el concepto ontológico puede ser considerado como el producto de una hipostatización del concepto del juicio. El hecho de que el concepto ontológico hipostasiado y no esquematizado carezca de aplicación a un objeto no tiene relación con la función esencial del concepto puro en el juicio.

Una buena evidencia en favor de esta interpretación la proporciona el «Primer paralogismo» en su versión de la primera edición. Aquí el blanco bajo la mira de Kant es el psicólogo racionalista que defiende la sustancialidad del alma como ser pensante. El argumento que se ataca es un silogismo cuya premisa mayor es la definición nominal de sustancia: «Sustancia es aquello cuya representación constituye el sujeto absoluto de nuestros juicios y que, por lo tanto, no puede ser empleado como determinación de otra cosa» (A 348). La premisa menor, de la que por ahora no necesitamos ocuparnos, establece que el Yo, como objeto de pensamiento, siempre debe concebirse de esta manera. A partir de esto, el psicólogo racionalista concluye que el Yo, como ser pensante o alma, es una sustancia. Al comentar esta argumentación, Kant hace notar que «puedo llamar sustancia a cualquier cosa, siempre que la distinga de los meros predicados y determinaciones de las cosas» (A 349). Esta observación equivale, evidentemente, a que cualquier cosa puede funcionar como sujeto lógico de un juicio y, por lo tanto, puede ser concebida sustantivamente. Pero esto difícilmente justifica la suposición de que este sujeto es una sustancia en sentido ontológico. Presumiblemente, el error del psi-

cólogo racionalista, del cual nos ocuparemos en el Capítulo 13, se origina del hecho de no reconocer esto. Sin embargo, para nuestros presentes propósitos, el punto clave es que este análisis implica que necesariamente consideramos el sujeto lógico de un juicio como si fuera una sustancia en el sentido de que «distinguimos la cosa de los meros predicados y determinaciones de las cosas». A menos que este sea el caso, es difícil ver cómo podría originarse tanto el concepto ontológico de sustancia como esta particular falacia del psicólogo racionalista.

La cuestión de la relación entre la forma hipotética del juicio y el concepto puro de causalidad (la relación de fundamento y consecuente) puede abordarse más sucintamente. Sin embargo, es necesario destacar que esta forma no puede interpretarse como una condición material en términos de funciones de verdad.[15] Juzgar hipotéticamente, en el sentido en que tal juicio es relevante para el argumento de Kant, es afirmar una conexión entre dos estados de cosas de modo tal que la afirmación de la existencia de uno justifica la afirmación de la existencia del otro. Cada uno de estos estados de cosas, tomado individualmente, es considerado como meramente problemático; el juicio únicamente afirma la conexión entre ellos dos. Kant expresa esto haciendo notar que «lo único que se piensa en el juicio es la secuencia lógica» (A 73 / B 98). A partir de esto, puede verse que el ejercicio de la función hipotética presupone una regla para la determinación del pensamiento de la secuencia de los estados de cosas. De la misma manera como, en el caso del juicio categórico, es necesario determinar qué elemento de la multiplicidad ha de ser pensado como sujeto y qué otro como su predicado, así también, en el caso del juicio hipotético, es necesario determinar cuál de los estados de cosas pensados problemáticamente en el juicio proporciona la base (el «pase de inferencia» en el sentido de Ryle) para el pensamiento del otro.[16] La tesis es que el concepto de la relación de fundamento y consecuente es la regla requerida.[17] La justificación de esta tesis es que este concepto es simplemente el pensamiento de esa determinada relación de estados de cosas. Por consiguiente, afirmar una relación así, i. e., ejercer la función hipotética, es vincular los estados de cosas problemáticos de acuerdo con esa regla.

La temática puede ser clarificada con el ejemplo del juicio hi-

---

15. Melnick ha destacado esto en *Kant's Analogies*, p. 39.

16. Melnick (*Kant's Analogies*, p. 51) señala la pertinencia de la noción de Ryle en este contexto.

17. Véase *KrV*, A 243 / B 301.

potético que el propio Kant ofrece. «Si existe una justicia perfecta, se castigará al malo obstinado» (A 73 / B 98). Kant eligio este como un ejemplo de juicio de la forma hipotética y no como una ilustración de la conexión entre juicios de esta forma y la relación de fundamento y consecuente. Sin embargo, servirá para ilustrar la función del concepto puro en el juicio. En primer lugar, el juicio expresa la conexión lógica entre los pensamientos de dos estados de cosas ninguno de los cuales es considerado como real en el juicio. Como tal, corresponde a la caracterización previa de la forma hipotética. En segundo lugar, estos dos estados de cosas, concebidos problemáticamente, son pensados como conectados de tal manera que el asumir la realidad del primero proporciona un fundamento («pase de inferencia») para afirmar la realidad del segundo. En suma: la relación de fundamento y consecuente enlaza el pensamiento problemático de un estado de cosas en el que existe justicia perfecta con el pensamiento, igualmente problemático, de un estado de cosas en el que se castiga al malo obstinado.

Sin embargo, este juicio no implica la afirmación de una conexión causal entre los dos estados de cosas. La razón por la que asumimos que el malvado obstinado será castigado en un mundo en el que exista justicia perfecta no es que supongamos un mecanismo causal capaz de llevar a cabo esta tarea, sino simplemente que el castigo al malvado obstinado forma parte del concepto o descripción de un mundo en el que existe justicia perfecta (al menos, forma parte del concepto que Kant tiene de tal mundo). Sin embargo, la analiticidad de este juicio nada tiene que ver con el hecho de que los elementos son pensados juntos en términos de la relación fundamento y consecuente.

La enseñanza que se saca de la tesis de que los juicios de forma hipotética presuponen o implican esencialmente el concepto de la relación de fundamento y consecuente no debe ser confundida con la tesis de que tales juicios presuponen o implican esencialmente el concepto de causalidad.[18] Como todos los conceptos pu-

---

18. La confusión de este punto subyace en una de las más comunes objeciones que se hace al argumento de la «Deducción metafísica». Esta objeción consiste simplemente en señalar que muchos juicios, en especial los categóricos y los hipotéticos, no presuponen, implican, aplican o incorporan en ningún sentido la categoría correspondiente. Además de Bennett, la larga lista de quienes han criticado a Kant sobre esta base incluye a H.A. Prichard (*Kant's Theory of Knowledge*, p. 159); Stephan Körner (*Kant*, p. 55); Graham Bird (*Kant's Theory of Knowledge*, p. 106), y P.F. Strawson (*The Bounds of Sense*, p. 76). Entre ellos, Prichard y Bird sugieren que el argumento de Kant puede mostrar que las formas del juicio presuponen los conceptos puros. Sin embargo, no consideran seriamente la posibilidad de que mostrar esto es precisamente el propósito del argumento.

ros, la relación de fundamento y consecuente es una regla para la conceptualización de la pluralidad de la intuición en general cuando la función del juicio correspondiente es aplicada a esa pluralidad. En otras palabras, este concepto es una regla para la unificación de pensamientos en un juicio de forma hipotética en cuanto que ese juicio se refiere a un objeto, es decir, en cuanto ha de ser en absoluto un juicio. En contraste, la relación de causa y efecto es una relación de eventos en la experiencia humana. Tal relación implica una referencia al tiempo y, por lo tanto, al esquema del concepto de causalidad (regla que rige la sucesión). Tal referencia no está implicada en la relación lógica de fundamento y consecuente.

Finalmente, el hecho de que Kant use juicios analíticos como ejemplos es en sí mismo importante y no debe pasar desapercibido, pues manifiesta que los conceptos puros del entendimiento son vistos por Kant como condiciones tanto de los juicios analíticos como de los juicios sintéticos. En efecto, la totalidad del argumento de la «Deducción metafísica» descansa sobre este supuesto, tal y como este descansa en el supuesto correlativo de que las funciones lógicas, listadas por Kant en su tabla, son las formas de todo juicio.[19] No podemos considerar estos conceptos, como lo hace Kemp Smith, como condiciones del pensamiento «sintético» o «creativo», en contraste con pensamiento «analítico» o «discursivo».[20] Estos conceptos son, más bien, condiciones de todo pensar humano, y, en tanto que dicho pensar es judicativo, estos conceptos son las condiciones del juicio.

II. La «Deducción metafísica» «adecuada»

Hecha esta explicación del argumento kantiano implícito para el conjunto de conceptos puros o a priori que funcionan como condiciones intelectuales del juicio, estamos ahora en posición de examinar su argumento explícito. Este argumento, que constituye la «Deducción metafísica» «oficial», es propuesto para establecer el acuerdo entre la tabla de las funciones lógicas del juicio (§ 9) y la de los conceptos puros del entendimiento (§ 10). El argumento

---

19. Considero que este punto es vigorosa y exitosamente defendido por Paton en *Kant's Metaphysic*, vol 1, 300-302, y en su ensayo «The Key to Kant's Deduction of Categories», en *Kant Disputed Questions*, 247-268

20 Véase Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason»*, 176-186

está insertado en una comparación de los respectivos intereses de la lógica general y la trascendental. El punto focal de la comparación, el cual es críptico en extremo, es una breve caracterización de las funciones trascendentales de la imaginación y del entendimiento. La función trascendental de la primera es sintetizar nuestras representaciones, y la de la segunda es «traer esta síntesis a los conceptos» (A 78 / B 103). Esta es la primera exposición en la *KrV* de las funciones trascendentales de estas facultades. Sin embargo, es poco más que una serie de escuetas afirmaciones, y gran parte de ellas solo es comprensible a la luz del subsecuente tratamiento de este tema en la «Deducción trascendental». De acuerdo con esto, propongo ignorar por ahora esas consideraciones y centrarnos en el nervio del argumento que conecta los conceptos puros con las funciones lógicas. Lo crucial del argumento está contenido en el siguiente parágrafo:

> La misma función que da unidad a las diversas representaciones *en un juicio* tambien da unidad a la mera síntesis de varias representaciones *en una intuición*; y esta unidad, en términos generales, se llama concepto puro del entendimiento. Por consiguiente, el mismo entendimiento y a través de las mismas operaciones por las que produjo en los conceptos la forma lógica de un juicio por medio de la unidad analítica, introduce también en sus representaciones un contenido trascendental mediante la unidad sintética de lo diverso de la intuición; por lo cual se llaman estas representaciones conceptos puros del entendimiento, y se aplican a priori a los objetos, conclusión que no puede establecer la lógica general [A 79 / B 104-105].[21]

A pesar de que lo contrario es lo aceptado usualmente, la tesis central de este parágrafo es la identidad del entendimiento y su actividad (función) tal como es considerado en la lógica general y en la trascendental. En suma, estas dos disciplinas se ocupan de un entendimiento que posee una actividad única y característica y al cual analizan en diferentes niveles. Esta actividad consiste en la unificación o síntesis de representaciones, y esta unificación se lleva a cabo de ciertos modos determinados que pueden llamarse

---

21. Siguiendo en esto la sugerencia de Bird en *Kant's Theory*, p. 84, estoy modificando la traducción que hace Kemp Smith de la última oración, mejor dicho, de la cláusula alemana que él traduce al inglés como una oración separada. Él la traduce así: «Por eso podemos llamar a estas representaciones conceptos puros del entendimiento». Sin embargo, el texto alemán dice solamente: «weswegen sie reine Verstandsbegriffe hiessen [...]». Así pues, el sentido del texto alemán no es el de que *podamos llamarlas*; la traducción de Kemp Smith es errónea en este pasaje.

formas o *funciones* de unidad. En efecto, precisamente porque la lógica general y la trascendental se ocupan de la misma actividad a distintos niveles, Kant piensa que es posible pasar de la determinación de las formas o funciones de la primera a las de la última.[22]

Desafortunadamente, mucho de esto se oscurece por la manera en que Kant formula su propia posición. Su yuxtaposición de unidad analítica y sintética, considerada a la luz del primer contraste entre análisis y síntesis, ha dado lugar a la opinión, ampliamente sostenida, de que Kant está hablando aquí de dos actividades distintas pero que de alguna manera son análogas o paralelas. En esta interpretación, ampliamente desarrollada por Kemp Smith, la actividad estudiada en la lógica general es la del análisis, y esta actividad se manifiesta específicamente en los juicios analíticos. En contraste, el interés de la lógica trascendental es la síntesis, particularmente cuando esta actividad se manifiesta en los juicios sintéticos a priori. En apoyo de esto también se insiste en que aquí la síntesis es atribuida, más bien, a la imaginación y no al entendimiento. Por consiguiente, en lugar de una única actividad (síntesis) de una única facultad (el entendimiento), encontramos en realidad dos distintas actividades (análisis y síntesis) asignadas a dos distintas facultades (entendimiento e imaginación).[23]

Un problema con que topa esta doctrina es que falla totalmente al explicar cómo se podrían «deducir» los conceptos puros del entendimiento a partir de la tabla de las funciones lógicas. El reconocimiento de esto ha llevado a algunos intérpretes a lo que puede llamarse «tesis de la presuposición». Esta tesis se presenta usualmente más bien como la doctrina a la cual Kant debió de haberse adherido y no como una interpretación de lo que realmente enseña la *KrV*. De acuerdo con esta tesis, no hay analogía o paralelismo entre la actividad lógica del análisis y la actividad trascendental de la síntesis. Al contrario, se insiste en su radical heterogeneidad y se sostiene que el análisis debe, de alguna manera, presuponer la síntesis. En apoyo de esta afirmación se hace notar

---

22 En las líneas generales de esta interpretación, pero no en todos los detalles, estoy siguiendo aquí a Paton, *Kant's Metaphysics*, vol. 1, 281-302, y especialmente a Klaus Reich, *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*, 1-40. La importancia de estas interpretaciones radica en el hecho de que, en contraste con la mayor parte de la literatura secundaria, enfatizan la identidad del entendimiento en su uso lógico y trascendental o real.

23. Este punto es enfatizado especialmente por Robert Paul Wolff en *Kant's Theory of Mental Activity*, 68-77, la interpretación y crítica de la «Deducción metafísica» que hace Wolff sigue muy de cerca a la que hace Kemp Smith.

que de hecho Kant establece que el análisis presupone la síntesis.[24] A diferencia de la doctrina de las actividades paralelas, la tesis de la presuposición no reduce a un absurdo toda la posición kantiana. Sin embargo, comparte con esa interpretación la incapacidad para explicar cómo se puede pasar de una determinación de las funciones del juicio a las categorías especificadas. La vaga sugerencia de que una es presuposición de la otra, ciertamente no proporciona mayor ayuda en esta perspectiva.

Sin embargo, ninguna de estas dos interpretaciones está realmente autorizada por el texto. La primera oración del texto se refiere sin ambigüedad alguna a la «misma función» productora de la unidad, tanto en el juicio como en la intuición, y la segunda oración se refiere al «mismo entendimiento», así como a las «mismas operaciones». La identidad del entendimiento en su uso lógico y trascendental es, por lo tanto, la base para todo el análisis de Kant. Ya que todavía no se ha establecido oficialmente que el entendimiento tiene un uso trascendental, la afirmación parece extremadamente arbitraria. Sin embargo, la dificultad puede ser fácilmente anulada reformulando la tesis de manera hipotética: si el entendimiento tiene un uso real o trascendental (como se sostiene en la «Deducción trascendental»), deberá ser cierto que este uso implica las mismas funciones y actividades unificantes tal como se encuentran en su uso lógico. Este resultado se sigue lógicamente de la afirmación kantiana anterior, según la cual «podemos reducir todos los actos del entendimiento a juicios y el *entendimiento* puede, por lo tanto, representarse como una *facultad de juzgar*» (A 69 / B 94).

Por consiguiente, el punto de partida de la «deducción» debe ser la determinación de las formas del juicio, tarea esta que Kant asigna a la lógica general. Como ya se ha indicado, estas formas deben ser consideradas como formas de todo juicio (tanto sintético como analítico), de la misma manera como los conceptos puros del entendimiento deben ser considerados como las reglas de conceptualización que están implicadas en todo juicio (tanto analítico como sintético). Por lo tanto, es crucial no confundir una unidad analítica con un juicio analítico y no asumir que una actividad intelectual (el análisis) debe ser contrastada con otra (la síntesis). El punto es más bien que tanto los juicios analíticos como los sintéticos implican la unificación de representaciones en una conciencia, y que las funciones lógicas del juicio son las formas o

24 *Vid.* Kemp Smith, *Commentary*, 178-180 Toda esta línea de interpretación es formulada sucintamente por Paton en *Kant's Metaphysic*, vol 1, p. 301.

modos de esta unificación. Kant señala esto con toda precisión en *Sobre el progreso en metafísica*, cuando escribe: «El entendimiento manifiesta su capacidad solamente en los juicios, los cuales no son otra cosa que la unidad de la conciencia en relación a conceptos en general, siendo indeterminado si esa unidad es analítica o sintética».[25]

A la luz de estas consideraciones generales, las cuales reflejan los puntos tratados en la primera sección de este capítulo, podemos proceder ahora a un análisis más detallado del texto. El primer punto que debe destacarse es que la expresión *unidad analítica* se refiere a los conceptos que son unificados en juicios. En ningún lugar Kant sostiene que los juicios en sí mismos sean unidades analíticas.[26] Como ya hemos visto, los conceptos son unidades analíticas porque reúnen en una sola representación una serie de notas que pertenecen a una diversidad de objetos. En efecto, precisamente porque los conceptos son unidades analíticas pueden ser combinados unos con otros en los juicios, y por ello «muchos conocimientos son reunidos en uno». Una vez más, esto vale tanto si el juicio es analítico como si es sintético. El segundo punto que debe destacarse es que por *forma lógica de un juicio* Kant entiende un juicio de una forma lógica dada. Por consiguiente, la críptica afirmación de Kant de que el entendimiento «produce la forma lógica de un juicio», «en conceptos» y «mediante unidad analítica», debe interpretarse como significando que el entendimiento produce un juicio de una forma lógica específica al combinar sus conceptos (unidades analíticas) de una manera determinada. En la medida en que el entendimiento juzga o produce juicios, produce también las formas del juicio.[27] La tabla de las funciones lógicas del juicio pretende contener una especificación completa de estas formas.

Kant sostiene además que «el mismo entendimiento» también «introduce un contenido trascendental en sus representaciones mediante la unidad sintética de la pluralidad en la intuición en general». La expresión *contenido trascendental* es oscura y ha recibido muy diversas interpretaciones. Sin embargo, creo que la interpretación más razonable es considerarla como refiriéndose a la unidad sintética de la diversidad que se acaba de mencionar.[28] Y digo esto a pesar de que el texto establece que el contenido tras-

25. *Ak*, XX, 271-272.
26. *Vid* Reich, *Die Vollständigkeit*, pp. 12-13
27. *Ibíd* , pp. 17-18, y Paton, *Kant's Metaphysics*, vol 1, p 288
28. *Vid.* Paton, *Kant's Metaphysics*, vol 1, p 290

cendental es introducido *mediante* la unidad sintética y no que este *es* tal unidad. Estrictamente hablando, un contenido trascendental debe ser un contenido objetivo extralógico, i. e., un contenido que implique relación a un objeto o realidad objetiva. Así pues, introducir un contenido trascendental en las representaciones no es otra cosa que referirlas a un objeto. Sin embargo, el punto clave, el cual Kant desarrolla solo en la «Deducción trascendental», es que la unidad sintética de la diversidad es la forma del pensamiento de un objeto en general. Por consiguiente, en la medida en que el entendimiento produce tal unidad sintética, introduce también un contenido trascendental en sus representaciones, i. e., en sus juicios. Como ya hemos visto, la determinación de esta unidad sintética es inseparable del acto mismo de juzgar; sin embargo, es un aspecto de este acto que no cae bajo la esfera de competencia de la lógica general. Esto permite a Kant hablar de las «mismas operaciones» o, en términos generales, presentar una descripción del entendimiento como ocupado en una actividad fundamental (juzgar) la cual puede ser analizada en dos diferentes niveles. Por último, la referencia a la «intuición en general», la cual también se encuentra en la segunda edición de la «Deducción trascendental», tiene el propósito de indicar que esta función objetivante o trascendental del entendimiento es independiente de la naturaleza particular de la pluralidad de la intuición.

Si asumimos que el entendimiento tiene tal función objetivante o trascendental, y que esta se ejerce a través de las mismas operaciones por las cuales el entendimiento juzga, se sigue que las funciones lógicas del juicio, que son las formas de acuerdo con las cuales el entendimiento une sus conceptos en el juicio, serán también las formas de acuerdo con las cuales el entendimiento unifica la pluralidad de la intuición a fin de determinar el objeto de un juicio. Así pues, esto nos lleva a la conclusión de que los conceptos puros del entendimiento, que introducen el contenido trascendental requerido, no son otra cosa que las funciones lógicas del juicio considerado en conexión con la pluralidad de la intuición. Esta interpretación de la relación entre las funciones lógicas y los conceptos puros, además de estar implícita en el análisis de Kant, permite explicar fácilmente lo que no puede explicar la tesis de la presuposición ni la doctrina de las actividades paralelas, a saber, la posibilidad de derivar realmente la tabla de las categorías a partir de la tabla de las funciones lógicas. En tanto que se trata de las mismas formas de unificación, consideradas desde diferentes puntos de vista o distintos niveles, no existe dificultad alguna para pasar de unas a otras.

A pesar de que esta interpretación está claramente implícita en el análisis de Kant, persiste el hecho de que Kant no explicita suficientemente esta temática ni en la «Guía para descubrir todos los conceptos puros del entendimiento» ni en ningún otro lugar de la primera edición de la *KrV*.[29] Pero, afortunadamente, Kant hace precisamente esta afirmación en cuando menos cuatro diferentes textos. Ordenados cronológicamente, el primero se encuentra en los *Prolegómenos*, y en él Kant dice que los conceptos puros del entendimiento «en sí [*an sich selbst*] no son sino funciones lógicas, y como tales no producen ningún concepto de objeto, sino que requieren de la intuición sensible como base».[30] El segundo es la famosa nota a pie de página en el «Prefacio» de la *Fundamentación metafísica de la ciencia natural*, en donde Kant afirma que las categorías «en tanto que no son más que las meras formas del juicio, son aplicadas a las intuiciones (que en nosotros son siempre únicamente sensibles) y por medio de tal aplicación nuestras intuiciones alcanzan objetos y llegan a ser conocimiento».[31] El tercero está tomado de la segunda edición de la «Deducción trascendental», donde Kant escribe: «Las categorías son precisamente esas funciones del juicio en tanto que se usan en la determinación de la multiplicidad de una intuición dada» (B 143). Finalmente, en *Sobre el progreso en metafísica*, después de afirmar que los conceptos puros del entendimiento funcionan para determinar la pluralidad de la intuición pura, y que, por lo tanto, son los conceptos fundamentales de la combinación (síntesis), señala que estos conceptos son «precisamente las mismas funciones lógicas, pero solo en tanto que representan a priori la unidad sintética de la apercepción de la pluralidad dada en una intuición en general».[32]

Ya he sostenido que puede afirmarse razonablemente la correlación entre la función categórica y el concepto puro de sustancia y la función hipotética y el concepto puro de causalidad (la relación de fundamento y consecuente). También considero, aunque

---

29. Hay dos pasajes más en la primera edición, A 245 y A 321, en los que Kant se acerca mucho a este punto. En el primero escribe así: «Las categorías puras no son sino representaciones de cosas en general en tanto que la pluralidad de su intuición debe ser pensada mediante una de las funciones lógicas del juicio». Lo que aquí se requiere, y que Kant no proporciona, es el inverso de esta afirmación. En el segundo pasaje afirma que «la forma de los juicios (convertida en un concepto de la síntesis de intuiciones) originó las categorías, las cuales dirigen todo uso del entendimiento en la experiencia» Notemos que la sugerencia de que las formas del juicio pueden ser «convertidas» (*verwandelt*) en categorías implica que unas y otras son distintas.

30 *Prolegómenos*, § 39, *Ak*, IV, 324

31. *Ak*, IV, 474.

32. *Ak*, XX, 272.

no intento demostrarlo aquí, que puede afirmarse una correlación similar en la mayor parte de las otras funciones lógicas y los conceptos puros correspondientes. La excepción más importante parecería ser la de la correlación entre la función disyuntiva y el concepto puro de comunidad.[33] En efecto, el propio Kant advierte que en este caso la correlación está lejos de ser evidente, y en la segunda edición llega a agregar una defensa explícita de ella.[34] Desafortunadamente, esta defensa no es exitosa. Consiste esencialmente en: 1) destacar que los elementos que se combinan en un juicio disyuntivo (juicios problemáticos) son considerados conjuntamente como constituyendo un todo (en el sentido de que agotan las posibilidades), y 2) afirmar que se da una analogía entre esto y el pensamiento de una colección de cosas que constituyen un todo.[35] La analogía fracasa porque en el caso del juicio disyuntivo, que Kant entiende solo en el sentido de disyunción exclusiva, la afirmación de un elemento genera la negación de los otros, mientras que en el caso del concepto puro, el cual implica el pensamiento de la conexión recíproca, la afirmación de un elemento implica la afirmación de los otros. El único resultado positivo que se obtiene de este artificial análisis es que tanto la forma disyuntiva como el concepto puro implican el pensamiento de una coordinación de elementos, el cual contrasta con el pensamiento de subordinación que está implicado en la forma hipotética y en el concepto puro de causalidad. Esto proporciona una justificación suficiente para distinguir el concepto puro de comunidad del concepto puro de causalidad, pero no para derivar este a partir de la forma disyuntiva del juicio.

Un problema mayor en el argumento de Kant es el que se refiere a su desprestigiada afirmación acerca del carácter sistemático y exhaustivo de su lista de categorías. Ya hemos visto que Kant consideraba que su gran ventaja respecto de Aristóteles consistía en que había tenido éxito al derivar las categorías a partir de un principio único, a saber, la naturaleza del juicio. Presumiblemen-

---

33. Se plantea un problema menor en los casos de las correlaciones que Kant establece entre el juicio universal y la categoría de unidad y el juicio singular y la categoría de totalidad. Parece obvio que estas correlaciones deberían estar invertidas.

34. *KrV*, B 111-113.

35. La explicación de Kant muestra que la función disyuntiva presupone la categoría de totalidad. Sin embargo, no se puede sostener que juzgar disyuntivamente equivale a concebir la pluralidad dada como constituyendo una totalidad, esta es una condición necesaria pero no suficiente para juzgar de esa manera. Además, es necesario concebir los elementos de la totalidad como relacionados de modo tal que la afirmación de uno de ellos implique la negación de los restantes.

te, tal derivación proporciona a la lista una base sistemática y la garantía de su exhaustividad. El presupuesto que opera es que «las funciones del entendimiento pueden ser descubiertas si podemos establecer exhaustivamente las funciones de unidad del juicio» (A 96 / B 94). Las funciones de unidad en el juicio son las formas del juicio, y las funciones del entendimiento son las categorías. Si se acepta el análisis anterior y pasamos por alto la falta de correspondencia entre la forma disyuntiva y el concepto puro de comunidad, esta declaración no provocará ninguna dificultad. Dada la conexión que se establece entre las funciones lógicas y los conceptos puros, una lista completa de las primeras entregaría *ipso facto* una lista completa de los últimos. Obviamente este problema atañe a la exhaustividad de la primera lista. Kant insiste en que es exhaustiva, pero no ofrece ningún argumento que apoye esa afirmación. Además, parece muy probable que la lista de las funciones lógicas no esté basada únicamente en consideraciones pertenecientes a la lógica general o formal, sino que realmente presupone la lista de las categorías que supuestamente se derivan de ella.[36]

Por otra parte, la opinión del propio Kant respecto de la posibilidad de proporcionar una derivación o deducción de las funciones lógicas no parece ser totalmente uniforme. Usualmente enfatiza la unidad de razón y entendimiento y, con esto, la posibilidad de discernir sus propias operaciones.[37] Pero en otras ocasiones parece que Kant limita o niega la posibilidad de tal discernimiento. En este contexto, tanto las categorías como las funciones lógicas son consideradas de manera muy semejante a como se consideran las formas de la sensibilidad en la «Estética trascendental», i. e.,

36. Esta afirmación es un lugar común en la literatura. Está insinuada por los propios argumentos de Kant para la inclusión de las formas singular e infinita. Además, es bien sabido que Kant no tomó simplemente una lista de las formas del juicio comúnmente aceptadas, sino que más bien seleccionó fragmentos de su lista a partir de diversas fuentes y agregó algunas modificaciones a su propia lista. La exposición tradicional de esta temática es proporcionada por H. J. de Vleeschauwer, *La déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant*, vol. 1, 217-248. Giorgio Tonelli ha sostenido una tesis similar basada en una consideración mucho más completa de la literatura relevante de los siglos XVII y XVIII en «Die Voraussetzungen zur kantischen Urteilstafel in der Logik des 18. Jahrhunderts», en *Kritik und Metaphysik*, 134-157. Tonelli presta especial atención a la conexión entre la génesis de la lista de las formas relacionales y el descubrimiento de las categorías de la relación. Esta conclusión y la pretensión de que la tabla de las funciones lógicas presupone las categorías o que está basada en consideraciones extralógicas, ha sido objetada por L. Kruger, «Wollte Kant die Vollständigkeit seiner Urteilstafel bewiessen?», *Kant-Studien*, 59 (1968), 333-356, esp. 344-353.

37. Véase *KrV*, A XIII-XIV, B XXIII-XXIV.

en bruto o dadas inexplicablemente. La expresión más clara de este punto de vista la encontramos en un pasaje de la segunda edición de la «Deducción trascendental»:

> Esta peculiaridad de nuestro entendimiento de que puede producir a priori la unidad de la apercepción únicamente mediante las categorías y solo por medio de este tipo y este número de categorías, es algo de lo que no se puede dar mayor explicación, así como tampoco se puede dar mayor explicación de por qué tenemos precisamente estas y no otras funciones del juicio o por qué el tiempo y el espacio son las únicas formas de nuestra posible intuición [B 145-146].[38]

Si consideramos que esta es la opinión que Kant mantiene acerca de este asunto, como creo que debemos hacerlo, entonces la totalidad del proyecto de proporcionar una derivación de las funciones lógicas del juicio a partir de un principio único, e. g., la unidad de la conciencia, debe ser abandonado por considerarse errado. Y esto se aplica no solo a la demanda de tal derivación hecha por los sucesores idealistas de Kant, sino también al intento reciente de Klaus Reich de proporcionar tal derivación.[39] Sin embargo, en este caso es difícil ver qué sentido puede darse a la pretensión kantiana de que ha demostrado la exhaustividad de la lista de las categorías, es decir, ha demostrado «por qué precisamente esos conceptos y no otros tienen su asiento en el entendimiento puro».[40] Sin embargo, el fracaso de Kant para cumplir su más exagerada promesa no debe permitir que se oscurezca el lo-

---

38. Un pensamiento similar se expresa en los *Prolegómenos*, § 36 (*Ak*, IV, 318) y especialmente en la carta que Kant dirige a Herz el 26 de mayo de 1789 (*Ak*, XI, 51). Para una interpretación diferente de estos pasajes consúltese Malte Hossenfelder, *Kants Konstitutions-theorie und die Transzendentale Deduktion*, pp. 149-150.

39. Reich, *Die Vollständigkeit*, 55-95. En su muy sugestivo análisis, pero a fin de cuentas poco persuasivo, Reich trata de derivar las funciones lógicas específicas partiendo del concepto de unidad objetiva de la apercepción. Además, sostiene que la razón por la que de hecho Kant no hizo esto en la *KrV* es que esta es una tarea analítica que pertenece a la filosofía trascendental y no a la crítica de la razón pura. Esta interpretación de la posición de Kant, así como la pretensión general respecto de la posibilidad de una derivación de la tabla de la función lógica, ha sido criticada exitosamente por L. Kruger, «Wollte Kant», 333-337.

40. Kruger («Wollte Kant», 337-343) trata de dar a la pretensión kantiana de exhaustividad un sentido compatible con la afirmación de la inexplicabilidad última de las funciones específicas del juicio. Este intento representa una alternativa positiva ante el esfuerzo de Reich por proporcionar una derivación metalógica de estas funciones a partir del concepto de la unidad objetiva de la apercepción. Kruger sostiene que la verdadera concepción kantiana de esta tarea es más modesta de lo que usualmente se supone y que es compatible con el reconocimiento del estatus *de facto*

gro positivo de su análisis del juicio. Este logro radica en haber mostrado que la actividad del juicio presupone un conjunto de conceptos a priori, a los cuales, por su papel esencial en el juicio, les corresponde el estatus de categorías.

Sin embargo, también es crucial tener lo más claro que sea posible lo que representa realmente este logro. Teniendo en cuenta el objetivo completo de la «Analítica trascendental», debe considerarse como un primer paso necesario, aunque relativamente modesto. A lo sumo, muestra que el ejercicio de ciertas funciones judicativas requiere ciertos conceptos. He sostenido que esto puede considerarse perfectamente como una tesis general que atraviesa la distinción entre juicios analíticos y sintéticos. Más aún, debe tenerse presente que los conceptos referidos son «puros» en el sentido de que se derivan de la naturaleza misma del entendimiento y no tienen referencia a la pluralidad espaciotemporal de la experiencia humana. Así pues, como ya se ha indicado, las declaraciones de que el juicio categórico implica el concepto puro de sustancia y que el juicio hipotético implica el concepto puro de causalidad (fundamento y consecuente) no deben ser interpretadas como implicando que los juicios de estas formas implican necesariamente una referencia a la permanencia de los objetos físicos o a las conexiones causales. Por último, y lo más importante, es que

de las formas o funciones del juicio. Sugiere que el argumento de la exhaustividad debe ser entendido de acuerdo con la «Exposición metafísica» de la «Estética trascendental». Así considerado, el interés de Kant no es, como Reich sugiere, el de demostrar la necesidad de un conjunto específico de funciones al derivarlas de un principio más elevado; el interés de Kant es más bien el de mostrar que las formas dadas y no otras son las formas del pensamiento (tal y como las formas de la sensibilidad son espacio y tiempo, y no otras). De acuerdo con Kruger, Kant logra esto al proporcionar un criterio para decidir si las putativas formas del juicio son genuinas *funciones lógicas del pensamiento*, *i. e.*, *si son formas mediante las cuales el entendimiento es capaz de producir unidad en sus representaciones* (p. 342). Kruger reconoce que la presencia de tal criterio no es por sí misma garantía de la exhaustividad de la tabla, y sostiene que en este punto es necesario disentir de la suposición kantiana según la cual el entendimiento es capaz de realizar un inventario exhaustivo de sus propias posesiones. Yo creo que Kruger está en lo correcto en su interpretación del intento de Kant y que también es correcta su distinción entre ese inventario, el cual es compatible con el estatus *de facto* de los ítems listados, y la derivación lógica de estos ítems a partir de un principio más alto. Sin embargo, el problema es que todo esto en realidad no hace más plausible el argumento de Kant. En efecto, en tanto que este argumento funda la tesis de la exhaustividad sobre el supuesto dogmático de la capacidad del entendimiento para hacer ese inventario completo, la interpretación de Krüger muestra que Kant realmente da por sentado lo que queda por probar. Por otra parte, pienso que el criterio de Krüger se aplica apropiadamente más bien en la derivación de las categorías y no en la derivación de las funciones lógicas del juicio.

este análisis no conlleva ninguna implicación referente a la realidad objetiva o empírica de estos conceptos. El punto básico es simplemente que no podemos pasar directamente de la premisa de que un concepto dado funciona como una condición de los juicios de cierta forma lógica a la conclusión de que ese concepto posee alguna aplicación a los datos de la experiencia humana. Esto debe contrastarse con lo que ocurre en la «Estética trascendental», en la cual Kant pasa directa y no problemáticamente de la afirmación de la función de espacio y tiempo como condiciones sensibles del conocimiento humano a la afirmación de su realidad empírica. Esta es precisamente la razón por la que es necesaria una «Deducción trascendental».

Parte tercera

CATEGORÍAS, ESQUEMAS Y EXPERIENCIA

7

VALIDEZ OBJETIVA Y REALIDAD OBJETIVA: LA «DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL DE LAS CATEGORÍAS»

Ya desde el prefacio de la primera edición de la *KrV*, Kant confiesa que el conjunto de investigaciones contenidas en la «Deducción trascendental» es en lo que ha tenido que desarrollar el mayor esfuerzo.[1] Enseguida pasa a tratar minuciosamente el asunto mediante una reconstrucción total del argumento en la segunda edición. En parte como estrategia de ahorro y en parte por razones meramente filosóficas, propongo centrar nuestra atención en la versión de la segunda edición. La versión de la primera edición no será ignorada totalmente, pero será usada básicamente para aclarar la versión del argumento según la segunda. La principal razón filosófica para centrarnos en la «Deducción» según la segunda edición es que el argumento se encuentra estructurado de modo tal que se hace evidente que el problema central es el de la demostración de una conexión entre las condiciones sensibles e intelectuales del conocimiento humano. Sin embargo, creo que este es también el problema central de la «Deducción» en la primera edición (e incluso de la totalidad de la filosofía teórica de Kant) a pesar de que se encuentra oscurecido por la manera en que Kant presenta aquí el argumento. Así pues, al concentrarnos en la segunda edición, podremos considerar el problema central en su más clara formulación.

Una dificultad exegética básica, presente solo en la segunda

1. Véase *KrV*, A XVI

edición, se origina de la división del argumento en dos partes, cada una de las cuales, presuntamente, establece la necesidad de las categorías. La primera parte (§ 15-21) sostiene la necesidad de las categorías respecto de los objetos de la intuición sensible en general. La tesis es que todo contenido sensible, cualquiera que sea su naturaleza, debe sujetarse a las categorías si es que ha de ser llevado a la unidad de la conciencia, i. e., si ha de ser pensado o conceptualizado. Establecer esto resulta equivalente a demostrar que las categorías son las reglas necesarias de toda inteligencia discursiva.[2] La segunda parte (§ 24-26) sostiene la necesidad de las categorías respecto de la sensibilidad humana y sus datos. Así pues, esta parte del argumento presupone los resultados de la «Estética trascendental».

El problema estriba en cómo se puede entender la conexión entre estas dos partes y sus correspondientes argumentos. ¿Hay, en efecto, dos pruebas distintas y complementarias de las categorías o son, más bien, dos pasos de una prueba única? Cuando Kant afirma, hacia el final de la primera parte del argumento, que «en la proposición anterior se ha establecido, pues, el comienzo de una *deducción* de los conceptos puros del entendimiento», sugiere ciertamente la última alternativa. Sin embargo, esto da lugar, inmediatamente, a la siguiente pregunta: ¿si el argumento de la primera parte es acertado, por qué ha de ser necesaria la segunda parte? Si los datos de *toda* intuición sensible están sujetos necesariamente a las categorías, entonces *a fortiori* los datos de la intuición sensible humana también están sujetos. Por lo tanto, parecería que la única tarea que resta para la segunda parte del argumento sería la de una trivial inferencia del género (intuición en general) a la especie (intuición humana).[3] Sin embargo, en lugar de tal inferencia Kant introduce una elaborada descripción de la imaginación y sus diversas actividades sintéticas.

La mayoría de los comentaristas que se han ocupado de este asunto han tratado de interpretar la división del argumento en términos de una adopción del modelo de la primera edición de la «Deducción». Obviamente, los candidatos aquí son las distinciones

---

2. Véase *ibíd.*, B 138-139, B 145 Es únicamente en este sentido como se puede aceptar la pretensión de Strawson (*The Bounds of Sense*, p. 97) según la cual «la unidad necesaria de la conciencia puede representarse como basada en una premisa aún más fundamental: en nada menos que la necesidad, para que cualquier experiencia sea posible, de la dualidad originaria de intuición y concepto».

3 Este problema fue planteado, aunque no resuelto, por Rudolf Zocher, «Kant's Transzendental Deduktion der Kategorien», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 8 (1954), 163-194, esp. 165

entre la deducción «objetiva» y «subjetiva» y entre las pruebas «desde arriba» y «desde abajo».[4] En un ensayo que se ocupa de este mismo problema, Dieter Henrich ha mostrado concluyentemente que ninguno de estos dos modelos es aplicable a la estructura del argumento de la «Deducción trascendental» según la segunda edición. Además, Henrich ha establecido un criterio de éxito para cualquier interpretación de esta segunda versión de la «Deducción».

> La interpretación debe mostrar que, contrariamente a la impresión inicial según la cual las dos conclusiones simplemente definen la misma proposición [...] las secciones 20 y 26 ofrecen dos argumentos con resultados significativamente distintos y que juntos entregan una prueba única de la deducción trascendental. Llamaremos a esta tarea el problema de los dos-pasos-en-una-prueba.[5]

A pesar de que no acepto totalmente la reconstrucción que Henrich hace del argumento,[6] considero que ha proporcionado un criterio importante para una interpretación exitosa: las dos partes del argumento deben ser consideradas como dos pasos de una

---

4 La primera interpretación es defendida por Adickes y Paton, y la segunda, por Benno Erdmann y Vleeschauwer Dieter Henrich, «The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction», *Review of Metaphysics*, 22 (1969), 640-659, proporciona un buen análisis crítico de ambas líneas de interpretación Véanse especialmente 641-645.

5 Henrich, «Proof-Structure», p 642.

6. Es bien sabido que la interpretación de Henrich se centra en la supuesta restricción del final de la primera parte de la «Deducción» y que presuntamente es eliminada por la segunda parte Esa restricción, expresada en el § 20, es que «*en la medida en que* las intuiciones poseen unidad, están sujetas a las categorías» (B 143) Henrich sostiene que esto deja abierta la pregunta del «alcance *con el que* puede fundarse la unidad de las intuiciones» (*ibíd* , p. 645). Sostiene además que la función de la segunda parte es demostrar que toda intuición que podamos tener debe poseer unidad y, por lo tanto, debe estar sujeta a las categorías De acuerdo con esta interpretación, esto se sigue simplemente del hecho de que todas nuestras intuiciones están en espacio y tiempo y estos poseen unidad (p 646) Más que detenerme en una polémica detallada con la interpretación de Henrich, prefiero que mi interpretación hable por sí misma. Sin embargo, debo decir que la sugerencia de que la primera parte de la «Deducción», que se refiere a la «diversidad de la intuición en general», implica una restricción del tipo afirmado por Henrich y que es artificial y contraria a la intuición. Más aún, de acuerdo con esta interpretación, la tarea de la segunda parte se convierte en meramente mecánica Opino que, según la interpretación de Henrich, es imposible considerar seriamente la explicación kantiana de la función trascendental de la imaginación, lo cual es el rasgo central de esta parte del argumento Por último, a pesar de mi desacuerdo con los resultados, reconozco que fue este importante artículo de Henrich lo que me permitió replantear la totalidad de la problemática de la estructura de la prueba del argumento de Kant

única prueba. Teniendo esto en consideración, trataré de mostrar que las dos partes de la «Deducción» contienen dos tesis distintas respecto de las categorías y que operan con dos diferentes concepciones de objeto. Lo esencial de mi interpretación puede resumirse en la siguiente fórmula. la primera parte de la «Deducción» se refiere a la validez objetiva (*objective Gültigkeit*) de las categorías, mientras que la segunda parte se refiere a su realidad objetiva (*objective Realität*).

No es fácil trazar con precisión la distinción entre validez objetiva y realidad objetiva, e incluso no es claro que el propio Kant se adhiera firmemente a ella. Sin embargo, Kant hace esta distinción, y es necesario tenerla en mente si se quiere entender el argumento de la «Deducción trascendental».[7] La noción de validez objetiva ha sido considerada en conexión con el análisis del juicio. La cuestión clave es que la validez objetiva de un juicio es definida como su capacidad de ser verdadero o falso (en contraste simplemente con su verdad). Usando la metáfora legal sugerida por la noción de validez (*Gültigkeit*), podemos decir que un juicio es objetivamente válido si la síntesis de representaciones que contiene es «legítima» o «fundamentada». La validez objetiva de las categorías es explicada en términos de su papel en el juicio. Decir que las categorías son objetivamente válidas equivale a afirmar que ellas hacen posible, «fundamentan» o «legitiman» la validez objetiva de una síntesis de representaciones, es decir, de un juicio. Pero en tanto que es solamente en y a través de los juicios como nos representamos objetos, puede decirse que la validez objetiva de las categorías consiste en el hecho de que son condiciones necesarias para la representación de objetos.[8]

En contraste con esto, la noción de realidad objetiva posee un

---

7 La importancia de esta distinción, especialmente para comprender la «Deducción», es señalada por Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, pp. 183-184. Sin embargo, Heidegger sostiene que Kant emplea la noción jurídica de «validez objetiva» únicamente en la formulación preliminar del problema cuando plantea la cuestión del *quid juris*. Esto es simplemente erróneo, pues existen referencias a la validez objetiva de las categorías incluso en el texto de la primera edición de la «Deducción», la cual es, obviamente, la versión que según Heidegger contiene el genuino pensamiento kantiano. También Ralf Meerbote («Kant's Use of the Notions Objective Reality and Objective Validity», *Kant-Studien*, 63 [1972], 51-58) argumenta a favor de la importancia de esta distinción, pero no en el marco de la «Deducción» ni en el de la relevancia para las categorías, sino más bien en el de la descripción que Kant hace de los diversos tipos de certeza en el «Canon de la razón pura».

8. La más clara expresión de esta línea de pensamiento es el bien conocido aserto kantiano referente a las categorías. «si podemos probar que solo mediante ellas un objeto puede ser pensado, esto sería una suficiente deducción de ellas y justificaría su validez objetiva» (A 96-97).

sentido ontológico. Afirmar que un concepto tiene realidad objetiva equivale a afirmar que se refiere o es aplicable a un objeto real. Así pues, un concepto ficticio, como el de *unicornio*, no tendría realidad objetiva y sin embargo podría funcionar perfectamente como un predicado en un juicio objetivamente válido tal como «los unicornios no existen». Para el caso de las categorías, el cual es el único que ahora nos interesa, la afirmación de la realidad objetiva es equivalente a afirmar que las categorías tienen una referencia o aplicabilidad a todo objeto que nos sea dado en la intuición (objetos de posible experiencia).[9] Esta es la razón por la que la demostración de la realidad objetiva (mas no de la validez objetiva) de las categorías requiere del establecimiento de su conexión con las formas o condiciones de la sensibilidad humana. Veremos que esta conexión se hace en la segunda parte de la «Deducción» por medio de la concepción de síntesis trascendental de la imaginación.

Como ya se ha indicado, la realidad objetiva y la validez objetiva están conectadas, en la «Deducción trascendental», con diferentes concepciones de objeto. En tanto que la concepción de objeto está vinculada a la del juicio, la validez objetiva acompaña a la concepción lógica o judicativa del objeto (objeto en *sensu logico*).[10] Este es un sentido demasiado amplio de *objeto*, que abarca todo lo que puede ser usado como sujeto en un juicio. El término que Kant usa generalmente, al menos en la «Deducción», para designar un objeto en este sentido es *Objekt*. En correlación, la noción de realidad objetiva está conectada con un sentido «real» de objeto, i. e., con un objeto en el sentido de una entidad real o actual (es decir, un objeto de posible experiencia). El término que Kant usa para designar un objeto en este sentido es *Gegenstand*. Apelando a otra fórmula que figura prominentemente en el argumento de este capítulo, podemos decir que la primera parte de la «Deducción» se esfuerza por establecer la necesidad de las categorías con relación a los objetos en el sentido de *Objekt*, y que la segunda parte se esfuerza por establecer su necesidad con relación a los objetos en el sentido de *Gegenstand*.[11]

---

9. Vease *KrV*, A 109, B 148, B 150-151, A 155 / B 194.

10. Véase Klaus Reich, *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*, p. 32

11. El tratamiento más completo e importante de este punto, hasta donde yo sé, es la obra de Bernard Roussett, *La doctrine kantienne de l'objectivité*, 294-300. Roussett demuestra que es imposible hacer una distinción simple entre los dos sentidos de *objeto*, tal como objetos fenoménicos y nouménicos u objetos de los sentidos y del entendimiento, que corresponda consistentemente al uso kantiano de estos términos. También pone de relieve que existen muchos pasajes en los que estos términos son

La afirmación de que Kant opera con dos (o más) sentidos de *objeto* es virtualmente un lugar común en la literatura. Esto se hace notar usualmente respecto del aserto de Kant según el cual «todas las representaciones tienen, en cuanto tales, su objeto propio y pueden, a su vez, ser objeto de otras representaciones» (A 108).[12] Esto sugiere una distinción, tal como ha sido desarrollada por Prauss, entre «objetos objetivos» (entidades espaciotemporales y estados de cosas) y «objetos subjetivos» (representaciones y estados de conciencia).[13] Esta distinción es perfectamente legítima e incluso necesaria. Corresponde a la distinción que el propio Kant hace entre objetos del sentido externo y del sentido interno. Sin embargo, en cuanto que es una distinción entre dos tipos de *Gegenstand*, no corresponde a la distinción entre *Objekt* y *Gegenstand*.[14] Muy próxima a esta cuestión es la bien conocida distinción que Strawson establece entre una concepción muy general de objeto. la cual abarca todo lo que puede ser considerado como un ítem particular de un concepto, y un sentido «fuerte» de objeto, el cual se aplica solamente a lo que puede decirse que existe independientemente de la existencia de estados de conciencia.[15] Pero, además de que Strawson parece establecer una equivalencia entre

---

estrictamente sinónimos y en los que su yuxtaposición parece estar motivada por razones meramente estilísticas. Sin embargo, sostiene que estos términos tienen sentidos distintos aun cuando no se refieran a entidades distintas. Dicho brevemente, para Roussett, *Objekt* expresa el pensamiento de oposición al sujeto, mientras que *Gegenstand* expresa el pensamiento de lo dado o presentado al sujeto y considera esto como dos dimensiones del concepto de objeto. Desafortunadamente, Roussett no se ocupa específicamente del contraste presentado en la segunda edición de la «Deducción». Tampoco discute el sentido puramente lógico o judicativo que frecuentemente se atribuye a *Objekt*. Más aún, no estoy seguro de que maneje consistentemente alguna tesis general. Sin embargo, es interesante que esta descripción del sentido de *Gegenstand* ayuda a explicar por qué Kant usa este término cuando se ocupa de establecer la realidad objetiva de las categorías.

12. Esto es enfatizado especialmente por Robert Paul Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity*, 109 ss., 280 ss. Véase también Lewis White Beck, «Did the Sage of Königsberg Have No Dreams?», en *Essays on Kant and Hume*, p. 51.

13. Gerold Prauss, *Erscheinung bei Kant*. Esta distinción es central para el argumento de todo el libro de Prauss. Véase especialmente § 6, 81-101, en donde Prauss analiza «der transzendental-objecktive Gegenstand», y § 16, 292-321, donde trata «der transzendental-subjektive Gegenstand».

14. Con esto no quiero decir que Prauss sugiera tal correspondencia. Es claro que no lo hace. Sin embargo, lo que sí sugiere es que estos dos sentidos de *objeto* proporcionan la clave de la división de la «Deducción». De acuerdo con su análisis, la primera parte se ocupa de la conexión entre las categorías y los «objetos objetivos», en tanto que la segunda parte se ocupa de la conexión entre las categorías y los «objetos subjetivos». Véase especialmente *Erscheinung bei Kant*, pp. 277-278. Mi desacuerdo con Prauss en este punto irá apareciendo a lo largo de este capítulo.

15. Strawson, *Bounds of Sense*, pp. 73-74.

su objeto en sentido «fuerte» y el objeto kantiano del sentido externo (y, por lo tanto, con un tipo de *Gegenstand*),[16] sostiene que la totalidad del interés de la «Deducción trascendental» debe ser el de los objetos considerados en este sentido. En contraste con esto, la interpretación que aquí sostengo trata de mostrar que la concepción lógica o judicativa de objeto (*Objekt*) juega un papel esencial en el argumento de Kant.

El capítulo estará dividido en tres secciones principales. La primera está dedicada al análisis de la primera parte de la «Deducción». Aquí se sostiene que puede decirse que Kant tuvo éxito al establecer la necesidad de las categorías respecto de los objetos en sentido judicativo. La segunda sección se ocupa del análisis de la importante distinción entre unidad objetiva y unidad subjetiva de la conciencia. Aquí sostengo que puede darse un sentido legítimo a esta distinción, un sentido que es compatible con la caracterización kantiana de la objetividad y que difiere marcadamente de la distinción entre juicios de percepción y juicios de experiencia contenida en los *Prolegómenos*. Sin embargo, reconozco también que Kant no siempre entiende la distinción en este sentido «legítimo» y que, por lo tanto, hay una incoherencia básica en su caracterización. La tercera sección aborda el argumento de la segunda mitad de la «Deducción». Sostengo que esta parte de la prueba es, en el mejor de los casos, solo parcialmente exitosa. El problema estriba en que el esfuerzo kantiano para conectar las categorías con la experiencia humana parece haber sido motivado por dos distintos intereses. Uno de estos intereses es el de mostrar que las categorías se aplican necesariamente a los datos sensibles de la intuición humana, lo cual es tanto como establecer su realidad objetiva. El otro interés es el de mostrar que, de alguna manera, las categorías hacen posible la experiencia, entendida esta como conocimiento empírico de objetos y como un orden objetivo distinto de las percepciones y su orden subjetivo. Sostengo que, aun en la más favorable de las interpretaciones, no puede considerarse que la «Deducción trascendental» haya cumplido esta última tarea.

---

16. Véase Ross Harrison, «Strawson on Outer Objects», *Philosophical Quarterly*, 20 (1970), 213-221. Sin embargo, esto es rechazado por Graham Bird, «Recent Interpretations of Kant's Transcendental Deduction», *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongress*, ed. G. Funke y J. Kopper, parte 1, p. 372.

I. Apercepción, síntesis y objetividad

A. *La unidad trascendental de la apercepción*

A pesar de que, en el texto, la «Deducción trascendental» se encuentre precedida por una descripción general de la síntesis o combinación, considerada como una actividad del entendimiento (§ 15), el verdadero punto de partida de la «Deducción» es el principio de la unidad trascendental de la apercepción. La formulación más conocida de este principio se encuentra al inicio del § 16:

> El «Yo pienso» tiene que poder acompañar todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí. La representación que puede darse con anterioridad a todo pensar recibe el nombre de intuición. Toda diversidad de la intuición guarda, pues, una necesaria relación con el «Yo pienso» en el mismo sujeto en el que se encuentra tal diversidad [B 131-132].

Kant presenta este principio como simple y lo considera, al menos en la segunda edición, como analítico.[17] Sin embargo, en realidad el principio de la apercepción implica distintas afirmaciones, algunas de las cuales no es obvio que sean analíticas. La primera, la más básica y evidentemente analítica, es la afirmación contenida en la primera frase del pasaje que acabamos de citar: «El "Yo pienso" tiene que poder acompañar todas mis representaciones». Esto se aplica a cada una de mis representaciones consideradas individualmente. Aquí se afirma que, a fin de que cualquiera de esas representaciones sea algo para mí, i. e., que represente algo para mí, me debe ser posible el conocerla como mía. Esto equivale a la posibilidad de reflexión que acompaña al «Yo pienso». Cualquier representación en la cual esto no es posible *ipso facto* no es representación para mí.

---

17 *Vid. KrV*, B 135, B 138. La analiticidad de este principio ha sido recientemente cuestionada por Paul Guyer, «Kant on Apperceptio an A Priori Synthesis», *American Philosophical Quarterly*, 17 (1980), 205-212. Guyer hace notar acertadamente que Kant estaba en lo correcto cuando en la primera edición describe este principio como sintético (A 117) y sostiene que, debido a la conexión de este principio con la doctrina de la síntesis a priori, Kant debió haber hecho lo mismo en la segunda edicion. En contraste con esto, mi tesis es que este principio está correctamente descrito como analítico en la segunda edición y que esta descripción es compatible con la doctrina de la síntesis

Aquí deben destacarse dos puntos. El primero es que este principio solamente afirma la necesidad de que el «Yo pienso» pueda acompañar a las representaciones, mas no la necesidad de que las acompañe actualmente. En otras palabras, no afirma que yo deba realizar efectivamente un acto reflexivo para representar (pensar) una cosa. El segundo punto es que este principio solo afirma la necesidad de esta posibilidad si la representación ha de funcionar *como una* representación, i. e., si representa algún objeto. Por tanto, este principio no afirma ni implica que esto es necesario a fin de que la representación sea «mía» en cualquier sentido. A pesar de que Kant no desarrolla este tema en la *KrV*, veremos que está en total disposición de admitir representaciones inconscientes capaces de influenciar nuestros deseos y sentimientos. Sin embargo, Kant aborda aquí únicamente el sujeto pensante o epistemológico. Por lo tanto, la afirmación de que la representación «no sería nada para mí» no significa que sea inexistente, sino simplemente que mediante ella no puedo representarme alguna cosa.[18]

Por sí solo, esto no nos hace avanzar mucho. Si la «Deducción» ha de alcanzar el fundamento, Kant debe vincular este principio con la representación de una intuición de multiplicidad, más precisamente, con la representación de esta *como una* multiplicidad. El primer paso es notar que cualquier representación de una multiplicidad *como una* multiplicidad es un pensamiento singular complejo. En términos de Kant, incluye una «unidad sintética de representaciones». Considero que esta afirmación es obviamente analítica; en efecto, sirve meramente para clarificar la naturaleza formal del pensamiento de una multiplicidad sin considerar su contenido particular. Por lo tanto, no debe confundirse con la afirmación de que tal representación requiere de un acto de síntesis.

El siguiente paso es mostrar que un pensamiento singular complejo requiere de un sujeto pensante singular. El punto es aquí esencialmente el que ha hecho notar William James: un conjunto de diversos pensamientos de los elementos de un todo nunca puede ser equivalente al pensamiento de la totalidad misma.[19] Así pues, mientras que es concebible que cada una de las representaciones que colectivamente constituyen el pensamiento singular complejo pudieran ser distribuidas entre una multiplicidad de su-

---

18. Kant expresa esto claramente en la carta que dirige a Marcus Herz el 26 de mayo de 1789 (*Ak*, XI, 52).

19. Una comparación entre Kant y James sobre este particular ha sido señalada por Robert Paul Wolff, *Kant's Theory*, p. 106, y por Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason»*, p. 459.

jetos pensantes, en cambio el pensamiento singular complejo no podría ser dispersado de esa manera. Considero que esta afirmación es igualmente analítica. En apoyo de esta interpretación podemos mencionar el pasaje del «Segundo paralogismo» según la segunda edición, en donde Kant dice:

> El *Yo* de la apercepción y, consiguientemente, el *Yo* de todo acto de pensamiento, es uno [*ein Singular*] y no puede resolverse en una pluralidad de sujetos, un *Yo* que designa, por tanto, un sujeto lógicamente simple Esto es algo que ya está contenido en el concepto mismo del pensar y es, en consecuencia, una proposición analítica [B 407].[20]

Por «concepto del pensar», Kant entiende la idea de una multiplicidad de representaciones aprehendidas como una unidad (un pensamiento singular complejo). Ciertamente esta es una fiel caracterización del pensar discursivo, el cual es la única clase de pensar que cae bajo la consideración de la «Deducción». Es este captar la multiplicidad como unidad lo que requiere de un «sujeto lógicamente simple»: sin tal sujeto tendríamos meramente la multiplicidad de elementos y no la concepción de su unidad. Pero sin el concepto de su unidad, i. e., sin el pensamiento de la totalidad, no tendríamos el concepto en cuestión. En otras palabras: el rechazo del «sujeto lógicamente simple» acarrea un rechazo de las condiciones de identidad del pensamiento.

Resta solo conectar este último resultado con la tesis inicial concerniente a la necesidad de la posibilidad de reflexión del «Yo pienso» que acompaña todas mis representaciones. No es difícil establecer tal conexión; esta nos proporciona el principio de la

---

20 Aquí existe un interesante contraste con la versión de este paralogismo en la primera edición, donde puede considerarse que Kant rechaza que este principio sea analítico Aquí, Kant niega la posibilidad de probar «a partir de conceptos» la proposición según la cual «para que una multitud de representaciones forme un solo pensamiento, es necesario que estén contenidas en la absoluta unidad del sujeto pensante» (A 352) Sin embargo, una consideración del contexto indica claramente que el énfasis debe ser puesto en el rasgo de «absoluta», el cual generalmente tiene para Kant un sentido metafísico Más aún, la única cosa que rechaza explícitamente como analítica es la proposición, muy distinta y claramente metafísica, que afirma que «Un pensamiento solo puede ser efecto de la absoluta unidad del ser pensante» (A 353). La proposición original, presuntamente despojada de su sentido metafísico, se explica como una expresión de una condición necesaria para la apercepción Una interpretación distinta de este pasaje se encuentra en Kemp Smith. *Commentary*, p. 479. De acuerdo con Kemp Smith, este principio es sintético a priori y es establecido en la «Deducción trascendental» Sin embargo, es obvio que funciona como una premisa de la «Deducción»

necesaria identidad de la apercepción, el cual desempeña un papel muy importante en el argumento total de la «Deducción». El punto es simplemente el siguiente: en tanto que un pensamiento complejo singular requiere lógicamente un sujeto pensante singular, se sigue que: 1) el «Yo pienso» debe ser numéricamente idéntico de modo tal que pueda ser agregado reflexivamente a cada una de las representaciones componentes tomadas individualmente, y 2) debe (necesariamente) ser posible para este sujeto pensante conocer la identidad numérica del «Yo pienso». Esto último es una condición necesaria para que un número de representaciones puntuales sean unificadas en el pensamiento de un sujeto singular como sus representaciones y como los elementos que constituyen *a fortiori* un pensamiento singular complejo. En otras palabras: si las representaciones *A*, *B*, y *C* son pensadas conjuntamente en una conciencia singular, lo cual es necesario si han de constituir un pensamiento singular complejo, entonces el Yo que piensa *A* debe ser idéntico al Yo que piensa *B*, etc. Además, si el sujeto ha de ser consciente de estas representaciones como constituyendo colectivamente una unidad, entonces también debe ser posible que este Yo llegue a ser consciente de su propia identidad como sujeto respecto del pensamiento de cada una de esas representaciones. Y esto también es analítico. Kant lo señala de la siguiente manera:

> [. .] esta última proposición no afirma sino que todas *mis* representaciones en cualquier intuición dada deben estar sujetas a la única condición bajo la cual puedo adscribirlas a las representaciones de *mi* yo idéntico y, consiguientemente, reunirlas, como ligadas sintéticamente en una apercepción, mediante la expresión general «Yo pienso» [B 138].

Por último, este análisis del principio kantiano de la apercepción nos ayuda a entender la conexión entre la unidad de la conciencia y la identidad numérica del «Yo pienso», lo cual es el tema central de la reciente monografía de Dieter Henrich acerca de la «Deducción trascendental».[21] Henrich hace notar que en varias formulaciones del principio de la apercepción Kant se refiere unas veces a la unidad de la conciencia y otras a la identidad numérica. También pone de manifiesto que el propio Kant hizo la distinción entre estas dos concepciones, y sostiene que, en última instancia, únicamente la segunda concepción, elaborada como una identidad «moderada» y no como una identidad «estricta», proporciona la

---

21. Dieter Henrich, *Identität und Objektivität*, 54-58

base para una prueba exitosa de las categorías.[22] No pretendo detenerme en una polémica extensa con Henrich. Sin embargo, parece que vale la pena considerar la conexión entre las concepciones de unidad e identidad tal como funcionan en la reconstrucción anterior del argumento de Kant. De acuerdo con esta reconstrucción, cada una de ellas desempeña un papel en diferentes estadios del argumento.

Recordemos que la unidad o singularidad de la conciencia (el sujeto pensante singular) es introducida por vez primera como el correlato necesario de un pensamiento singular complejo. En otras palabras: la unidad de la conciencia es correlacionada con la conciencia de unidad. La noción de la identidad del «Yo pienso» es invocada a fin de proporcionar una condición que debe satisfacerse por toda conciencia unificada de modo adecuado. Como ya se ha indicado, la tesis es que si la conciencia ha de ser unificada de modo tal que admita la posibilidad de un pensamiento singular complejo, entonces debe ser posible (necesariamente) para el sujeto de tal pensamiento ser consciente de su identidad numérica respecto de la representación de cada uno de los elementos que intervienen en ese pensamiento.

El punto que tratamos puede aclararse mediante una breve consideración de un pasaje de la primera edición que contiene una desconcertante ambigüedad:

> Somos conscientes a priori de la completa identidad del yo en relación con todas las representaciones que pueden pertenecer a nuestro conocimiento. Tal conciencia la consideramos como una necesaria condición de la posibilidad de todas las representaciones, ya que estas solo representan algo en mí en la medida en que forman parte, con todo lo demás, de una misma conciencia y, consiguientemente, han de poder estar, al menos dentro de esta, ligadas entre sí [A 116].

La ambigüedad concierne precisamente a aquello de lo que supuestamente somos conscientes a priori. En efecto, parecería que hay una cuestión anterior referente a qué puede significar en general ser «conscientes a priori». Sin embargo, yo creo más bien que esto debe ser tomado simplemente como una manera desatinada con la que Kant se refiere al modo como necesariamente somos conscientes de algo. Entonces el problema es el de determinar qué es eso de lo que somos conscientes de ese modo. Aquí

22. *Ibíd.*, 76-79

parece que hay dos posibilidades. La primera, sugerida por la referencia inicial a la conciencia, es que somos conscientes de nuestra identidad numérica. Elaborado así, el argumento postula una especie de conciencia cartesiana de nuestra identidad numérica como una condición necesaria del conocimiento. Tal conciencia es precisamente lo que Henrich considera como la premisa fundamental de la «Deducción trascendental».[23] La segunda interpretación, que considero como la más plausible, es sugerida por la palabra *como*. De acuerdo con esta lectura, aquello de lo que somos conscientes no es nuestra identidad numérica; es, más bien, el «hecho» de que esta identidad debe ser presupuesta como una condición necesaria del conocimiento. Esto implica, a lo sumo, la posibilidad de tal conciencia, pero no implica su necesidad o su realidad. La sintaxis inconveniente de este pasaje sugiere que, en la época de su redacción, la opinión de Kant estaba escindida por estas dos perspectivas. Sin embargo, el punto importante es que únicamente la segunda lectura es compatible con la segunda edición, en la cual Kant hace énfasis en la analiticidad del principio de la apercepción en todas sus formas. Atendiendo a esta lectura, lo que auténticamente afirma el principio es la «necesidad de una posibilidad»,[24] la posibilidad de llegar a ser consciente reflexivamente de un «Yo pienso» idéntico respecto de todas y cada una de mis representaciones.

B. *La necesidad de la síntesis*

Quizá el más desconcertante aspecto de la posición kantiana en la primera parte de la «Deducción» según la segunda edición es que, a pesar de su insistencia en la analiticidad del principio de la necesaria unidad o identidad de la apercepción, sostiene que este principio no es estéril. En efecto, afirma que, a partir de este principio, podemos derivar la necesidad de una síntesis de una multiplicidad dada. Así pues, Kant hace la presentación inicial de este principio y enseguida afirma su consecuencia directa:

---

23. *Ibid.*, esp. 186-188. Este aspecto cartesiano de la interpretación de Henrich ha sido criticado por Malte Hossenfelder (*Kants Konstitutions-theorie und die Transzendentale Deduktion*, p. 132 n.) y por Paul Guyer en su reseña del trabajo de Henrich (*Journal of Philosophy*, 76 [1979], 162).

24. Esta expresión es usada por Reich (*Die Vollständigkeit*, p 27) y por H.J de Vleeschauwer (*La déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant*, vol 3, p 101) para formular el principio kantiano de la apercepción

> Así, la completa identidad de apercepción de la diversidad dada en la intuición contiene una síntesis de las representaciones y solo es posible gracias a la conciencia de esa misma síntesis. En efecto, la conciencia empírica que acompaña representaciones diversas es, en sí misma, dispersa, y carece de relación con la identidad del sujeto. Por consiguiente, tal relación no se produce por el simple hecho de que cada representación mía vaya acompañada de conciencia, sino que hace falta para ello que un yo *unifique* una representación con otra y que sea consciente de la síntesis de las mismas. Si existe, pues, la posibilidad de que yo me represente la *identidad de la conciencia en esas representaciones*, ello se debe tan solo a que puedo combinar en una conciencia la diversidad contenida en unas representaciones dadas; es decir, solo es posible la unidad *analítica* de apercepción si presuponemos cierta unidad *sintética* [B 133].

Este pasaje contiene dos distintas afirmaciones que se unen en la conclusión de que la unidad analítica de la apercepción presupone una «cierta unidad sintética». La primera es que la conciencia de la identidad del «Yo pienso» «contiene» una síntesis. La segunda es que esto es posible solo a través de una conciencia de esta síntesis. Las dos afirmaciones son esenciales para la totalidad del argumento kantiano, y trataré de analizar cada una en su oportunidad. Sin embargo, antes de hacer esto es necesario retroceder un poco a fin de considerar la descripción kantiana inicial de la síntesis en el § 15. Aquí, Kant hace notar que la pluralidad puede ser dada en una intuición puramente sensible y que la forma de esta intuición puede ser considerada simplemente como la manera en que el sujeto es afectado:

> Pero la combinación [*conjunctio*] de una multiplicidad en general nunca puede llegar a nosotros a través de los sentidos ni, por consiguiente, estar ya contenida, simultáneamente, en la forma pura de la intuición sensible. En efecto, es un acto de la espontaneidad de la facultad de representar. Como esa facultad ha de llamarse entendimiento, para distinguirla de la sensibilidad, toda combinación —seamos o no conscientes de ella, trátese de combinar lo vario de la intuición o varios conceptos, sea, en el primer caso, combinación de intuición sensible o de la no sensible— constituye un acto intelectual al que daremos el nombre general de *síntesis*. Con ello haremos notar, a la vez, que no podemos representarnos nada ligado en el objeto, si previamente no lo hemos ligado en nosotros mismos, y que tal *combinación* es, entre todas las representaciones, la única que no viene dada mediante objetos, sino que, al ser un acto de la espontaneidad del sujeto, solo puede ser realizada por este [B 129-130].

Esta tesis es criticada frecuentemente sobre la base de que descansa sobre algunos supuestos dudosos referentes a lo que es dado realmente a la mente: una doctrina esencialmente humeana de un atomismo psicológico o de un «sensualismo de los datos».[25] Sin embargo, tal crítica es inadecuada, pues no atiende al hecho de que en la segunda edición Kant explícitamente abstrae toda consideración de la manera en que la diversidad es dada. El único supuesto es que tratamos con una mente para la cual debe ser dada la multiplicidad, es decir, nos las habemos con un intelecto discursivo más que con un intelecto intuitivo. Kant afirma claramente en el pasaje antecitado que el problema es el de explicar cómo una mente tal puede representarse a sí misma sus datos como combinaciones, es decir, constituyendo una unidad sintética. Este problema se genera por el análisis anterior de la apercepción y no por alguna de las suposiciones referentes a la manera en que los datos son dados a la mente. Así pues, aun si asumimos que los datos son, de alguna manera, dados a la mente de forma organizada o unificada, la mente aún debe representarse o pensar, i. e., conceptualizar, esta unidad «dada».[26] Kant señala brevemente esto en una carta dirigida a Beck en la que escribe: «Debemos *sintetizar* si hemos de representar algo como *sintetizado* (incluso espacio y tiempo)».[27] Por lo tanto, debe presuponerse un acto de espontaneidad (síntesis) como una condición necesaria de la posibilidad de la representación de toda unidad sintética. Esto se deriva lógicamente del concepto de entendimiento discursivo y es la afirmación central del § 15.

Hechas estas consideraciones preliminares, estamos ya en posición de examinar las dos afirmaciones que Kant hace respecto de la identidad o unidad trascendental de la apercepción, a saber, que contiene una síntesis y que esta solo es posible a través de la conciencia de esta síntesis. Un punto que es importante tener presente aquí es que la apercepción incluye la conciencia actual de un «Yo pienso» idéntico. Este pensamiento o conciencia es en sí mismo un acto de espontaneidad, no un dato del sentido interno, pues implica la unificación de distintas representaciones en una única y

---

25. La naturaleza dogmática de la tesis de Kant es enfatizada por Kemp Smith, *Commentary*, p 284, y por A C Ewing, *A Short Commentary on Kant's «Critique of Pure Reason»*, p 115, quien hace referencia específica a la segunda edición El último aspecto es afirmado por Henrich, *Identität und Objektivität*, pp 7, 21

26. Kant afirma esto en la primera edición (A 94), cuando señala que hay una «sinopsis» de la diversidad atribuible al sentido e insiste en la necesidad de una síntesis.

27. Véase la carta de Kant a Beck del 1 de julio de 1797 (*Ak*, XI, 514)

«universal conciencia de sí», cada una de las cuales es acompañada por un acto de conocimiento o «conciencia empírica» distinto.[28] Por eso, Kant afirma que este pensamiento «contiene» una síntesis. La cuestión es simplemente que pensar este pensamiento (el de la identidad del «Yo pienso») es unificar las distintas representaciones en una única conciencia.

La situación puede clarificarse mediante una consideración del caso más simple posible: cuando un sujeto tiene dos representaciones *A* y *B*, cada una de las cuales está acompañada por un conocimiento o «conciencia empírica» distinto. En otras palabras, hay un «Yo pienso» *A* y un «Yo pienso» *B* pertenecientes a un único sujeto. Es claro que, a fin de que el sujeto de estos dos pensamientos llegue a conocer reflexivamente su identidad, debe combinar *A* y *B* en una única conciencia. Solo al combinar de esta manera *A* y *B* es posible que llegue a conocer la identidad del Yo que piensa *A* con la del Yo que piensa *B*. Por lo tanto, no puede apercibir su propia identidad como sujeto pensante sin que *en ese mismo acto* también unifique esas representaciones. Por tanto, este acto «contiene» necesariamente una síntesis. Obviamente, el converso no se sigue, pues no todo acto de unificación de representaciones en una única conciencia produce una conciencia real de la identidad del «Yo pienso». Sin embargo, esto es irrelevante. Como ya hemos visto, todo lo que requiere el principio de la apercepción es que esta unificación tenga en cuenta la posibilidad de tal autoconciencia. Kant llama «universal» a esta autoconciencia, lo cual aquí es equivalente a trascendental, pues constituye la «forma lógica de todo conocimiento».[29] En breve veremos la razón de ser de esto.

La tesis según la cual la apercepción es posible solo a través de una conciencia de la síntesis significa que la conciencia de la identidad del «Yo pienso» implica una conciencia de la síntesis o combinación que este contiene. Esta tesis es más compleja que la precedente dada la ambigüedad de los términos *síntesis* o *combinación*. Estos pueden referirse tanto al acto mismo como al producto del acto, y parecería que la tesis debe tomarse en los dos sentidos. Considerada como una afirmación referente a la síntesis en el sentido de un producto, no resulta problemática, pues es algo que se sigue directamente del análisis precedente. La conciencia de la identidad del Yo que piensa *A* con el Yo que piensa *B* obviamente requiere una conciencia tanto de *A* como de *B*, puesto que el Yo

---

28 Véase *KrV*, B 132.

29. *Ibíd.*, A 117 n

del «Yo pienso» no tiene un contenido determinado y no puede ser caracterizado prescindiendo de sus representaciones. Por consiguiente, a menos de que pueda llegar a conocer ambas representaciones juntas, no podré llegar a conocer la identidad del Yo que piensa una de ellas con el Yo que piensa la otra. Kant lo dice de este modo: «Tendría un Yo tan múltiple y diverso como representaciones de las cuales soy consciente» (B 134). Pero no solo esta conciencia es posible únicamente a través de la combinación de estas representaciones en una conciencia; es en sí misma una conciencia del resultado de su combinación. Es claro que en este sentido la apercepción implica la conciencia de una síntesis o combinación de representaciones.

Esta afirmación parecería más problemática si se considera que la conciencia de la síntesis significa conciencia de la actividad misma. En efecto, por una parte parece que es una cuestión de carácter empírico la de si somos conscientes de tal actividad mediante introspección. Por otra parte, se asume generalmente que las actividades trascendentales, como condiciones de la experiencia, no pueden en principio llegar a ser objetos de conciencia. Sin embargo, considero que pueden hacerse una y otra afirmaciones. El punto crucial es que la apercepción incluye no solo la identificación del Yo que piensa *A* con el Yo que piensa *B*, sino además y primordialmente la identificación del Yo que piensa cada una de estas con el Yo que piensa ambas juntas en una sola conciencia. Tal identificación es necesaria si el sujeto ha de conocer *A* y *B* como sus representaciones. Pero el sujeto no puede hacer esta identificación a menos de que conozca su acto de combinar ambas representaciones en una única conciencia. En otras palabras, mi conciencia (apercepción) de que *A* y *B* son mis representaciones es inseparable de mi conciencia del acto de pensarlas juntas en una sola conciencia. Este acto es justamente lo que Kant llama *síntesis*. Por lo tanto, en este sentido también puede decirse que la apercepción es imposible prescindiendo de la conciencia de síntesis.

Por último, debemos considerar el significado que tiene el hecho de que Kant considere esta tesis referente a la conexión entre apercepción y síntesis como equivalente a la tesis de que la «unidad *analítica* de la apercepción es posible solo bajo el supuesto de una cierta unidad *sintética*». Aquí, y en la importante nota a pie de página que se agrega a esta afirmación, Kant empieza a forjar la conexión entre apercepción y entendimiento, una conexión que obviamente es crucial para la totalidad del argumento de la «Deducción». Ya hemos visto que Kant considera todos los conceptos

en general como unidades analíticas, y que esto significa que se contiene en ellos, en una única representación, el pensamiento de lo que es común a la multiplicidad de distintas representaciones (un conjunto de notas comunes). Además, hemos visto que Kant considera que tales conceptos son producidos por una serie de «actos lógicos» llamados «comparación», «reflexión» y «abstracción». Por ahora, nuestra atención se centrará en la conexión entre estas tesis y la doctrina de la apercepción. Aquí hay dos consideraciones altamente relevantes. En primer lugar, este «Yo pienso» idéntico, i. e., «la mera representación Yo», la cual «debe poder acompañar todas las representaciones y que en toda conciencia es una y la misma» (B 132), puede ser considerado como la forma o prototipo de la unidad analítica que pertenece a todos los conceptos en general. Esta unidad analítica es considerada en abstracción de todo contenido. Por consiguiente, la conciencia del «Yo pienso» es en sí misma el pensamiento de lo que es común a todo concepto. En segundo lugar, el acto de llegar a ser consciente de este «Yo pienso» idéntico es la forma del acto de reflexión mediante el cual la mente capta la identidad en la diversidad en la formación de conceptos en general. Repitamos, una vez más, que esto no es más que el «acto lógico» considerado en abstracción de todo contenido. La conciencia de este acto, es decir, la conciencia de la síntesis es, por lo tanto, la conciencia de la forma de pensar.[30]

La principal conclusión que puede obtenerse de todo esto es que la doctrina de la apercepción, al menos en la «Deducción» según la segunda edición, es considerada más propiamente como un modelo formal o esquema para el análisis del entendimiento y sus actividades «lógicas». En correspondencia, la teoría de la síntesis implicada por esta doctrina ha de ser considerada como una descripción analítica del modo de operación del modelo. No es, pues, ni en lo más mínimo, una tesis de ontología idealista ni de psicología introspectiva referente a la manera en la cual la mente «crea» el mundo fenoménico al imponer sus formas a los datos sensibles dados. La función de este modelo proporciona la base al estatus trascendental asignado al principio de la apercepción y a la tesis según la cual todas nuestras representaciones deben sujetarse a las condiciones de dicho principio si es que no han de ser nulas epistémicamente. Más aún, considero que esta concepción de la apercepción representa la perspectiva que Kant trata de expresar

30. Esta interpretación es sugerida por los análisis de Reich, *Die Vollständigkeit*, 34-36, y de Rainer Stuhlmann-Laeisz, *Kants Logik*, 81-83

en la nota a pie de página antes mencionada, en la que, después de su descripción de la unidad analítica y sintética, concluye diciendo:

> La unidad sintética de la apercepción es, por lo tanto, el concepto más elevado del que ha de depender todo uso del entendimiento, incluida la lógica entera y, en conformidad con ella, la filosofía trascendental. En efecto, esa facultad [*Vermögen*] es el entendimiento mismo [B 134 n.].

C. *Apercepción y objetos*

El objetivo esencial de la primera parte de la «Deducción» es el de tratar de establecer una conexión recíproca entre la unidad trascendental de la apercepción y la representación de objetos. Llamaré a esto la «tesis de la reciprocidad». Esto es lo que trata específicamente el § 17. De acuerdo con esta tesis, Kant puede introducir su concepción del juicio según la cual este «no es más que la manera de reducir conocimientos dados a la unidad objetiva de la apercepción» (§ 19). Esto, a su vez, proporciona la base para la conexión explícita entre la apercepción y las categorías definidas como las funciones lógicas del juicio «en tanto que son usadas en la determinación de la diversidad de una intuición dada» (§ 20). Desafortunadamente, el argumento crucial para esta tesis se encuentra comprimido en un único y denso parágrafo. Ya que este parágrafo requiere de un cuidadoso análisis, lo citaré íntegramente:

> *El entendimiento* es, para decirlo en términos generales, *la facultad del conocimiento* Este conocimiento consiste en la determinada relación que las representaciones guardan con un objeto. *Objeto* es aquello en cuyo concepto se halla *unificado* lo diverso de una intuición dada. Ahora bien, toda unificación de representaciones requiere unidad de conciencia en la síntesis de las mismas. Por consiguiente, es solo la unidad de conciencia lo que configura la relación de las representaciones con un objeto y, por ello mismo, la validez de tales representaciones. Por consiguiente, es esa unidad de conciencia la que hace que estas se conviertan en conocimiento y, por lo tanto, la que fundamenta la posibilidad misma del entendimiento [B 137].

Aquí, Kant hace explícita la conexión entre apercepción y entendimiento a la cual había aludido en el pasaje antes citado. Hemos dicho que la actividad característica del entendimiento es la

de relacionar representaciones dadas (intuiciones) con un objeto. Esto da lugar inmediatamente a la pregunta de qué es lo que se entiende por objeto (*Objekt*) y vemos que este es definido simplemente como «aquello en cuyo concepto se halla *unificado* lo diverso de una intuición dada». Esta definición refleja la «revolución copernicana» de Kant: el discurso de primer orden referente a objetos es remplazado por un discurso de segundo orden acerca de la concepción de un objeto y de las condiciones de esta concepción (condiciones epistémicas). Así pues, el significado de *objeto* quedará determinado por el análisis de estas condiciones. La tesis básica (meramente implícita en este pasaje) es que el acto de concebir, conocer, entender o juzgar (tomados aquí como equivalentes) un objeto = x consiste en la unificación de lo diverso de la intuición de x mediante un concepto. Esto puede considerarse como una descripción esquemática de la forma del pensamiento de un «objeto en general», es decir, de cualquier objeto sin considerar su naturaleza determinada. Sin embargo, para nuestros objetivos inmediatos, el rasgo más notable de esta definición es su amplitud. De ella se sigue que, si algo puede ser representado por medio de la unificación de lo diverso de una intuición bajo un concepto, se considera como un objeto. También se sigue que el concepto a través del cual se realiza tal unificación se considera como un «concepto de un objeto» y es, por tanto, objetivamente válido. Obviamente, este último punto es central para el empeño de Kant por establecer la validez objetiva de las categorías.

Esta concepción del objeto proporciona además la clave para la comprensión del intento kantiano de conectar la unidad de la conciencia con la representación del objeto. La tesis crucial es que «solo la unidad de la conciencia es lo que constituye [*ausmacht*] la relación de las representaciones con un objeto y, por ello mismo, la validez objetiva de tales representaciones». En tanto que Kant presenta esta tesis como una consecuencia directa del principio según el cual «toda unificación de representaciones requiere de la unidad de la conciencia en la síntesis de las mismas», parece que es culpable de un craso *non sequitur*. El problema es que este principio solo puede autorizar la conclusión de que la unidad de la conciencia es una condición *necesaria* para la representación de un objeto, pero no puede probar que esta unidad es además una condición *suficiente*. En otras palabras, a partir del principio de la apercepción podemos inferir que no puede haber representaciones de objetos prescindiendo de la unidad de la conciencia, puesto que sin tal unidad no puede haber representación de cosa alguna. Sin embargo, parece que no podemos inferir que cada vez que existe

unidad de conciencia existe una representación de un objeto. Precisamente esto es lo que Kant parece estar afirmando. En efecto, es esto lo que él debe afirmar si ha de establecer una conexión necesaria entre las categorías y la unidad de la conciencia.[31]

Sin embargo, aquí no hay problema alguno si *objeto* se considera en el sentido amplio indicado en el § 17. Puesto que a partir del principio de la apercepción se sigue que la unidad de la conciencia es imposible prescindiendo de la unidad sintética de las representaciones, y ya que esta unidad sintética solo puede realizarse al unir estas representaciones bajo un concepto, y ya que (por definición) tal unidad sintética se considera como un objeto, se sigue que la representación de un objeto es una condición necesaria para la unidad de la conciencia. Pero esto es equivalente a decir que la unidad de la conciencia es una condición suficiente para la representación de un objeto, lo cual es precisamente lo que afirma la tesis de la reciprocidad.

Ya hemos establecido previamente que esta concepción amplia de objeto con la cual trabaja la primera parte de la «Deducción» puede ser caracterizada como una concepción lógica o judicativa. Del análisis kantiano del juicio se sigue que todo juicio posee un objeto, pero de ahí no se sigue que tal objeto exista actualmente o incluso que sea posible en algún sentido distinto del puramente lógico. En numerosas reflexiones encontramos evidencias de que Kant se ocupó de esta concepción de objeto a lo largo de toda su carrera filosófica. La más reveladora es una de las últimas reflexiones (data de 1797), que es examinada por Henrich. La parte que yo cito trata de articular esta concepción judicativa del objeto:

> ¿Qué es un objeto? Aquello que es representado mediante una totalidad de diversos predicados que pertenecen a él. El plato es redondo, caliente, de hojalata, etc. *Caliente*, *redondo*, *de hojalata*, no son objetos, pero el calor, la redondez, y la hojalata sí lo son.
>
> Un objeto es aquello en cuya representación pueden ser pensadas otras representaciones como sintéticamente conectadas.
>
> Todo juicio posee un sujeto y un predicado. El sujeto del juicio, en la medida en que contiene diferentes predicados posibles, es el objeto.
>
> *Caliente*, *rectangular*, *profundo*, son predicados. La calidez, el rectángulo y la profundidad son objetos. Esto mismo se aplica a lo

31. Creo que esto es básicamente equivalente a la objeción de Hossenfelder, *Kants Konstitutions-theorie*, 128-130, no obstante que Hossenfelder la presenta de modo distinto.

racional y la razón. Lo determinable en un juicio, i. e., el sujeto lógico, es al mismo tiempo el objeto real.

El sujeto de un juicio, en cuya representación se unifica el fundamento de la unidad sintética de una diversidad de predicados, es un objeto.[32]

Esta reflexión expresa con claridad la amplitud de la concepción judicativa del objeto. En esta se incluyen no solo los objetos físicos, como platos, sino también propiedades de estos objetos e incluso objetos abstractos como la razón. Las dos únicas restricciones para que algo pueda considerarse como objeto en este sentido son: 1) debe referirse al término sujeto de un juicio, es decir, debe funcionar como un sujeto lógico, y 2) su concepción debe implicar la unidad sintética de representaciones. Estas restricciones en realidad no son independientes una de otra. Tal y como Henrich hace notar en su análisis de este texto, el punto que Kant está tratando de articular aquí es precisamente el de la conexión entre la representación de un objeto mediante un juicio y la unidad sintética de representaciones. La tesis básica es que dicha unidad sintética debe ser el objeto o sujeto lógico de un juicio. Henrich sugiere que esta tesis puede derivarse del análisis del juicio, independientemente de cualquier apelación al principio de la apercepción.[33] Sin embargo, en realidad ya está implícita en el § 17 de la «Deducción», donde es una consecuencia del principio de la apercepción.

La enseñanza que ha de sacarse de todo esto es que debemos tener en mente que por *objeto* Kant no entiende en el § 17 lo que entiende por *objeto* en el pasaje supuestamente paralelo de la primera edición, en el cual introduce la concepción de objeto trascendental.[34] Una evidencia lingüística de esto nos la proporciona el hecho de que Kant usa el término *Gegenstand* en los pasajes relevantes de la primera edición, en tanto que, con una excepción, usa *Objekt* en la primera parte de la «Deducción» en la segunda edición. Sin embargo, el punto importante es que esta diferencia terminológica refleja una diferencia en las temáticas que se exponen en los dos textos. En la primera edición, el análisis de *objeto* es introducido en el contexto de una reflexión sobre la naturaleza subjetiva de los fenómenos. Kant sugiere aquí que, en tanto que

32. Reflexión 6350, *Ak*, XVIII, 676. Otras reflexiones que hacen referencia a esta misma concepción de objeto son las siguientes: 4372, 4674, 5726 y 5923.

33. Henrich, *Identität und Objektivität*, 44-46

34. Véase Kemp Smith, *Commentary*, p. 385, Vleeschauwer, *La déduction transcendantale*, vol 3, pp 123-124; Paton, *Kant's Metaphysic*, vol 1, pp. 517-518

los fenómenos «no son más que representaciones sensibles que como tales no pueden ser considerados en sí mismos como objetos independientes de la facultad de representación», la pregunta que naturalmente se suscita es: «¿Qué se quiere, pues, decir cuando se habla de un objeto [*Gegenstand*] que corresponde al conocimiento y que es, por tanto, distinto de él?» (A 104). Por lo tanto, el asunto es el de las condiciones de la representación de un objeto en el sentido «fuerte», el cual es caracterizado esquemáticamente como «algo en general = *x*» (A 104) y, más adelante, como «objeto trascendental = *x*» (A 109). Kant trata de conectar directamente esta concepción de objeto con la «unidad formal de la conciencia» (la unidad de la apercepción), y mediante esta, con las categorías. La concepción lógica o judicativa del objeto no entra aún en esta descripción.

En contraste, en el § 17 no hay mención alguna de este problema y, por ende, no hay ninguna apelación al sentido «fuerte» de objeto. La tesis es simplemente que la unidad de la apercepción es una «unidad objetiva» y «objetivamente válida» puesto que es el fundamento o condición última de la representación de un objeto en sentido lógico o judicativo. Kant lo establece adecuadamente al afirmar:

> La unidad sintética de la conciencia es, pues, una condición objetiva de todo conocimiento. No es simplemente una condición necesaria para que yo conozca un objeto, sino una condición a la que debe someterse toda intuición *para convertirse en objeto para mí*. De otro modo, sin esa síntesis *no* se unificaría la variedad en una conciencia [B 138].

El recordatorio del argumento meramente despliega las implicaciones de este principio analítico. Vemos primeramente que la unidad sintética es una condición del entendimiento (unidad analítica) y, por lo tanto, de la representación de un *Objekt*. Por consiguiente, el acto de entender se identifica con el juicio. De esto se sigue que la diversidad debe conformarse según las funciones lógicas del juicio si ha de ser conceptualizada o llevada a la unidad objetiva de la conciencia. Si aceptamos los resultados de la «Deducción metafísica», se sigue también que esta diversidad se halla sujeta necesariamente a las categorías.

Sin embargo, es obvio que esta línea de argumentación no puede llevarnos muy lejos. Precisamente porque procede analíticamente del principio de apercepción, el cual en sí mismo es analítico, y opera con una concepción lógica o judicativa del objeto, no

puede establecer conexión alguna entre la unidad de la apercepción y los objetos en sentido «fuerte». Menos aún puede establecer conexión alguna entre la unidad de la apercepción y la experiencia del mundo de tales objetos gobernado por leyes. En efecto, no incluye ninguna mención de la experiencia y sus condiciones de posibilidad. Esto podría parecer decepcionante, pero no debe considerarse como una gran sorpresa. Después de todo, el propio Kant subraya, al finalizar esta parte del argumento, que «solo se ha hecho el inicio de una *deducción* de los conceptos puros del entendimiento».

II. El problema de la unidad subjetiva

Antes de regresar al análisis de la segunda parte de la «Deducción», es necesario considerar la distinción entre unidad objetiva y subjetiva de la conciencia trazada en el § 18 y a la cual se alude posteriormente en el § 19. La cuestión es: ¿qué sentido debe darse a la noción de unidad subjetiva y a la tesis según la cual esta tiene validez subjetiva? Este es un problema que se suscita primeramente en conexión con la distinción, trazada en los *Prolegómenos*, entre juicios de percepción, los cuales son válidos solo subjetivamente, y juicios de experiencia, los cuales poseen validez objetiva. La distinción entre unidad subjetiva y objetiva en la *KrV* debe ser considerada como una distinción correctiva de otra más antigua entre juicios de percepción y juicios de experiencia. La necesidad de esta corrección procede de la teoría del juicio expuesta en la segunda edición, según la cual la validez objetiva es un rasgo inherente de todo juicio. Después de una breve consideración de la descripción de los *Prolegómenos* y su inadecuación, sugeriré que en el análisis de la segunda edición de la *KrV* se puede encontrar una manera de trazar la distinción objetiva-subjetiva que sea compatible con esta teoría del juicio. Considero que este es el punto de vista al cual Kant *debió* adherirse. Sin embargo, también haré ver que existen pasajes que solo pueden interpretarse como remanentes de la inadecuada doctrina de los *Prolegómenos*. Esto nos lleva a la conclusión de que el texto contiene dos descripciones incompatibles de la conciencia no objetiva. Esta es la fuente de su gran oscuridad.

A. *Juicios de percepción y juicios de experiencia*

Kant propone que esta es una distinción entre dos especies de juicios empíricos. En su presentación de esta distinción, señala:

> Los juicios empíricos, en cuanto tienen validez objetiva, son *juicios de experiencia*; pero a aquellos que solo tienen validez subjetiva, los llamo meramente *juicios de percepción*. Los últimos no requieren de ningún concepto puro del entendimiento, sino solamente de la conexión lógica de la apercepción en un sujeto pensante. Pero los primeros requieren siempre, además de la representación sensible, conceptos formados originariamente en el entendimiento, los cuales hacen posible la validez objetiva del juicio de experiencia.[35]

El aspecto notable de este pasaje es que los juicios de percepción se presentan como carentes de dos propiedades, las cuales, en la segunda edición de la *KrV*, Kant afirma que son esenciales para todo juicio. En lugar de sostener, como lo hace en la *KrV*, que todos los juicios implican una unificación de representaciones válida objetivamente y determinada categorialmente en una conciencia singular, Kant sostiene aquí que hay dos clases de juicio empírico, de las cuales solo una (el juicio de experiencia) se ajusta a esta descripción general. La otra (el juicio de percepción) solo es subjetivamente válida y tiene lugar sin el uso de ninguna categoría. Kant sugiere posteriormente que estos juicios implican una conexión de percepciones «en una conciencia de mi estado particular». Esto es contrastado con la conexión «en una conciencia en general», lo cual tiene lugar en un juicio de experiencia objetivamente válido.[36] Una caracterización equivalente de este modo de unificación meramente subjetivo es que las representaciones son «referidas a la conciencia de un solo sujeto» (en contraste, nuevamente, con la conciencia en general).[37]

Por otra parte, el problema se agrava por el hecho de que Kant distingue entre dos clases de juicios de percepción, a saber, los que pueden y los que no pueden llegar a ser juicios de experiencia mediante la aplicación de un concepto puro. Entre los juicios que no pueden llegar a ser juicios de experiencia tenemos los siguientes ejemplos: «el cuarto está caliente», «el azúcar es dulce» y «el ajenjo es agradable».[38] Aquí, Kant hace notar que tales juicios son

---

35. *Prolegómenos*, § 18, *Ak*, IV, 298-299
36. *Ibíd.*, § 20, *Ak*, IV, 300
37. *Ibíd.*, § 22, *Ak*, IV, 304.
38. *Ibíd.*, § 19, *Ak*, IV, 299 n

intrínsecamente subjetivos porque se refieren a estados de ánimo subjetivos o sensaciones que nunca pueden ser atribuidas al objeto. Un ejemplo de aquellos juicios que sí pueden llegar a ser juicios de experiencia es «cuando el sol brilla sobre la piedra, esta se calienta». Kant sostiene que con la adición del concepto puro de causalidad, este juicio se convierte en un juicio de experiencia objetivamente válido: «el sol calienta la piedra».[39]

Este agrupar conjuntamente bajo la misma etiqueta de primera persona tanto las informaciones referentes a estados de ánimo como las afirmaciones sobre secuencias de percepciones que se refieren a un «mundo objetivo», resulta inicialmente algo incomprensible. Sin embargo, este punto puede ser entendido si se tiene presente a Hume. Para Hume, la diferencia crucial se traza respecto de una conexión necesaria o conjunción constante y genuinamente causal. Obviamente, Kant considera que la afirmación «cuando el sol cae sobre la piedra, esta se calienta» es equivalente a la afirmación «siempre que he visto que el sol cae sobre la piedra, también he observado que esta se calienta». En otras palabras, considera que esta afirmación es un informe de primera persona, o un aserto acerca de «experiencias subjetivas». Como tal, es muy distinta de la afirmación «objetiva» causal de que el sol calienta la piedra; esta última nada dice de mis percepciones y es, más bien, una afirmación respecto de la conexión causal que se establece independientemente de cómo yo o cualquier otro sujeto particular llegamos a percibir las cosas.

La distinción entre juicios de percepción y juicios de experiencia puede formularse esquemáticamente como el contraste entre juicios de la forma «me parece que *p*» y «es el caso que *p*». La función de las categorías es convertir las afirmaciones del primer tipo en afirmaciones del segundo. Las categorías pueden hacer esto porque son reglas para la síntesis necesaria y universalmente válida de representaciones. Pensar mis representaciones como unificadas de acuerdo con tales reglas es pensarlas como unificadas (y, por lo tanto, unificarlas) de manera independiente de mi estado de percepción o de cualquier otro factor subjetivo. El pensamiento de la validez objetiva de tal unificación es, por consiguiente, equivalente al pensamiento de su universalidad y necesidad. Kant manifiesta explícitamente esto cuando afirma que «validez objetiva y universalidad necesaria (para todos) son términos equivalentes».[40] Al argumentar de esta manera, Kant sugiere una cone-

39. *Ibíd.*, § 20, *Ak*, IV, 301
40 *Ibíd.*, § 19, *Ak*, IV, 298

xión entre validez objetiva y acuerdo intersubjetivo que parecería hacer falta en el foco más cartesiano de la *KrV*. Es evidente que esta sugerencia está apoyada por la concepción de la conciencia en general expuesta anteriormente, la cual corresponde, en los *Prolegómenos*, a la unidad objetiva o trascendental de la apercepción.

A pesar de que no creo que exista una diferencia genuina entre los *Prolegómenos* y la *KrV* en este aspecto, no me ocuparé ahora de ello.[41] Más bien me ocuparé de la noción de juicio de percepción y de sus dos rasgos anómalos: su validez meramente subjetiva y su carencia de un concepto puro. En tanto que la doctrina kantiana afirma que los conceptos puros son el fundamento de la validez objetiva de nuestros juicios, estas dos características anómalas son en realidad equivalentes. Sin embargo, a fin de analizarlas, nos ayudará distinguirlas y exponerlas separadamente. También nos ayudará para contrastar la doctrina de los *Prolegómenos* con la de la segunda edición de la *KrV*.

El primer punto a destacar es que la noción de validez subjetiva es una noción ambigua en Kant. En el «Canon de la razón pura», Kant considera que la validez subjetiva de un juicio es equivalente a «tener por verdad» (*Das Fürwahrhalten*) (A 822 / B 850). Esto significa que un juicio es subjetivamente válido si es tenido por verdad, i. e., si es creído, por un sujeto. Un juicio que es creído sin fundamentos que lo justifiquen, es decir, sin fundamentos que garanticen su aceptación universal, equivale a un juicio que posee solo «validez privada» (*Privatgültigkeit*). Esta concepción de validez subjetiva también está presente en los *Prolegómenos*, al menos implícitamente, pues «Me parece que *p*» puede considerarse como equivalente a «Yo creo que *p*». Sin embargo, la manera como Kant caracteriza los juicios de percepción en los *Prolegómenos* sugiere que su validez subjetiva consiste esencialmente en el hecho de que son juicios *referentes* al sujeto y sus estados cognitivos y/o afectivos. Así pues, se dice, en cierto sentido, que un juicio es solo subjetivamente válido si vale solo *para* el sujeto, y en otro sentido se dice que es subjetivamente válido si solo es la verdad *del* sujeto.

La tesis según la cual los juicios de percepción solo poseen validez subjetiva se ve viciada por la falla de Kant al distinguir

41. Véase Ralf Meerbote, «Kant's Use of the Notions Objective Reality and Objective Validity», p. 55. En su análisis del contraste entre realidad objetiva y validez objetiva que se presenta en el «Canon de la razón pura», Meerbote hace notar que la última concepción es explicada en términos del acuerdo intersubjetivo

claramente entre estos dos sentidos del término. Esto puede verse fácilmente en los juicios de percepción citados anteriormente. Todos estos juicios pueden considerarse como informes en primera persona respecto de cómo me parecen a mí las cosas, es decir, como juicios de apariencias (*es scheint*).[42] Ciertamente, tales juicios son subjetivamente válidos en el sentido de que solo se refieren al sujeto y sus estados, y no a «objetos objetivos». Pero de esto difícilmente se sigue que sean verdaderos solo para el sujeto y que, por lo tanto, solo sean subjetivamente válidos en el otro sentido (el cual es el único incompatible con la validez objetiva). En efecto, tales juicios son objetivamente válidos precisamente en el mismo sentido y por las mismas razones que los juicios de experiencia, i. e., están fundados y puede conocerse si son verdaderos o falsos.[43] Es verdad que la mesa en la que estoy escribiendo me parece marrón, que el azúcar que pruebo me parece dulce, etc. Más aún: el valor de verdad permanece incluso si el alcance del juicio está limitado a un episodio particular de mi historia mental. Por ejemplo: «el azúcar dulce saboreado por Allison a la 1.33 p.m. el 29 de julio de 1980». Por último, incluso pensando que tales juicios se refieren a mí, yo no soy la única persona capaz de formularlos ni la única persona para la cual dichos juicios pueden ser verdaderos. Que el azúcar fuera gustado como dulce por mí en un determinado momento, es simplemente un hecho referente al mundo.[44]

Teniendo en cuenta la doctrina de la *KrV*, es igualmente problemática la negación de todo papel de las categorías en los juicios de percepción. Parecería obvio que al menos las categorías de cantidad y cualidad fueran relevantes en tales juicios.[45] Lo más importante que se sigue del análisis anterior es que todo juicio tiene un *Objekt* y que debe, por lo tanto, emplear las categorías. Esto también está implícito en la caracterización de las categorías como funciones lógicas del juicio aplicadas a la diversidad de una intuición dada. En tanto que los juicios de percepción, al igual que los juicios de experiencia, implican la unificación de la diversidad de la intuición en una conciencia, deben hacer uso de las categorías. Sin duda, Kant afirma en los *Prolegómenos* que tal unificación

---

42. Esta es la caracterización básica que Prauss proporciona para los juicios de percepcion en *Erscheinung bei Kant*, esp. 199-252.

43. Prauss sostiene (*ibíd.*, 234 ss.) que los juicios de percepción no son corregibles. Sin embargo, esto es irrelevante en el presente contexto, en el cual nos ocupamos solamente de su validez objetiva.

44. Véase Lewis White Beck, «Did the Sage of Königsberg Have No Dreams?», p. 51.

45 *Ibíd.*, pp. 52-53.

requiere la «conexión lógica de percepciones en un sujeto pensante».[46] Sin embargo, es difícil considerar lo que esta «conexión lógica» pueda implicar fuera de una conexión de acuerdo a esos conceptos.

En este punto puede objetarse que el análisis anterior ha interpretado erróneamente la noción kantiana de juicio de percepción. Lo que aquí se ha considerado como un juicio de percepción en realidad es un juicio reflexivo de segundo orden *respecto* de mi estado perceptivo y/o reflexivo. En suma, es lo que Kant llamará más adelante «juicios del sentido interno». Teniendo en cuenta la objeción, los juicios de este último tipo ciertamente incorporan a las categorías y reclaman su validez objetiva. Sin embargo, en los *Prolegómenos*, Kant no se ocupa de los juicios de percepción. Por tales juicios Kant entiende el conocimiento perceptual mismo y no un juicio referente a ese conocimiento. Regresando una vez más a los ejemplos de Kant, mi conocimiento perceptual de la amargura del ajenjo y de la dulzura del azúcar (las «apariencias» mismas) son los juicios de percepción reales. Son considerados como juicios porque son modos de conocimiento con sus propios y peculiares «objetos subjetivos» (fenómenos). Sin embargo, en cuanto juicios referentes a tales «objetos subjetivos», son radicalmente distintos a los juicios de experiencia.[47]

Algo de esta distinción es ciertamente adecuado. Después de todo, una cosa es percibir como dulce el azúcar o, para usar el ejemplo de Lewis White Beck, soñar un monstruo de tres cabezas, y otra cosa muy distinta es juzgar reflexivamente acerca de mi percepción o de mi sueño.[48] Sin embargo, la aceptación de esta distinción no nos ayudará a resolver las dificultades originadas por la descripción kantiana de los juicios de percepción en los *Prolegómenos*, pues aun en el caso de un sueño, en donde mi «objeto» es ilusorio, debo hacer uso de las categorías. Más aún, un

---

46. *Prolegómenos*, § 18, *Ak*, IV, 298

47. Considero que basicamente esta es la perspectiva de Prauss (*Erscheinung bei Kant*, pp. 150-151) Sin embargo, mas adelante (155 ss) parece interpretar estos juicios de percepción como juicios del sentido interno. Además, debe señalarse que Prauss afirma explícitamente que tales juicios implican a las categorías de una manera distinta a como las implican los juicios de experiencia o «juicios objetivos». Los últimos incluyen la aplicación de categorías, mientras que los juicios de percepción implican solo el uso de ellas (272-292). Esto está relacionado con su interpretacion de la experiencia como el *Deutung* de los fenómenos, tema este del cual no habremos de ocuparnos ahora

48. L W. Beck, «Did the Sage of Königsberg Have No Dreams?», p. 54 A pesar de que Beck no se ocupa de esta diferencia, su análisis sugiere que en los dos casos se implican las categorías.

objeto soñado está localizado en el marco espaciotemporal del mundo soñado y permanece en conexión con otros objetos del mismo mundo soñado. Por tanto, en la medida en que el soñar implica la conciencia o el conocimiento de tales objetos imaginarios, de alguna manera implica las categorías.[49] Como Beck sugiere, quizá por eso Kant caracteriza a las representaciones que no se conforman a las condiciones de la unidad de la apercepción, y que, por lo tanto, carecen de una determinación categorial, como «incluso menos que un sueño».[50]

B. *La unidad subjetiva de la conciencia: no menos que un sueño, sino algo distinto a un sueño*

Por estas consideraciones, no hay duda de que la distinción entre los juicios de percepción y los juicios de experiencia es sustituida en la segunda edición de la *KrV* por la distinción entre unidad subjetiva y unidad objetiva de la conciencia. Sin embargo, como ya hemos visto, la concepción del juicio que se halla tras esta sustitución parece manifestar que la noción de unidad subjetiva de la conciencia es una noción problemática. La dificultad no radica en que los juicios de percepción, o en general los «juicios subjetivos», estén excluidos por esta concepción. La dificultad estriba, más bien, en que esta concepción compromete a Kant con la doctrina de que los «juicios objetivos» implican una unidad objetiva de la conciencia y, por lo tanto, una determinación categorial. Es más, a pesar de que Kant no se ocupa detalladamente de este asunto en la *KrV*, a partir de sus comentarios en otros lugares queda perfectamente claro que conocía bien este hecho. En este aspecto hay dos pasajes especialmente dignos de mención y que han sido muy discutidos en la literatura. El primero procede de una carta dirigida a Marcus Herz:

> Todos los datos sensibles [*data der Sinne*], al margen de las condiciones del conocimiento posible, nunca representarían objetos. Ni siquiera llegarían a alcanzar la unidad de la conciencia necesaria

---

49. No deseo extenderme aquí en las dificultades específicas que pueden conectarse con la noción de soñar a diferencia de los ejemplos de juicios de percepción que Kant mismo proporciona. Sin embargo, debe hacerse notar que no podemos eludir esta conclusión argumentando, junto con Malcom, que no puede decirse significativamente que juzgamos en los sueños. Incluso siendo este el caso, en los sueños por lo menos soñamos que juzgamos, y esto presupone las categorías.

50. L.W. Beck, «Did the Sage of Königsberg Have No Dreams?», p 54.

para el conocimiento de mí mismo (como objeto del sentido interno). Incluso yo no sería capaz de conocer que poseo datos sensibles. Y, por lo tanto, estos serían nada para mí como ser cognoscente. Imaginando que soy un animal, estos datos sensibles podrían incluso continuar desempeñando su función de una manera ordenada como representaciones vinculadas de acuerdo con las leyes empíricas de la asociación y tener, por ende, una influencia sobre mis deseos y sentimientos sin que yo tenga conocimiento de ellos (asumiendo que soy consciente de cada representación individual, más no de su relación con la unidad de representación de su objeto mediante la unidad sintética de su apercepción). Esto ocurriría sin que yo conociera la cosa más insignificante, ni siquiera mi propia condición.[51]

El segundo pasaje procede de una «Reflexión»:

La conciencia puede acompañar toda representación, y *por ende también aquellas de la imaginación*, cuyo papel es en sí mismo un objeto [*Objekt*] del sentido interno y del cual debe ser posible ser consciente como tal objeto.[52]

En el primero de estos pasajes, Kant expone a Herz su crítica a Maimon y afirma en su contra la necesidad de las categorías para toda representación consciente. De este modo se enfatiza la tesis de que una unidad de conciencia, y con ella las categorías como sus «condiciones», es requerida incluso para la conciencia de nuestros estados mentales. Además de esta unidad y de sus condiciones, puede haber un papel de las representaciones que afecta nuestros sentimientos y deseos (Kant debió haber agregado «nuestra conducta»); pero en tanto que no se representa algo mediante dicho papel, será nada para nosotros como «seres cognoscentes». En el segundo pasaje (una «Reflexión» que aborda el tema del idealismo problemático), Kant trata de la función de la imaginación en los sueños y la fiebre, es decir, en los casos en que es obvio que no hay objeto que corresponda a las representaciones (*Sinnenanschauungen*).[53] Lo que Kant destaca aquí es que incluso esta función puramente subjetiva de las representaciones puede

51. *Ak*, XI, 52; *Kant's Philosophical Correspondence, 1759-1799*, ed. A Zweig, pp. 153-154.

52. Reflexión 6315, *Ak*, XVIII, 621; L W Beck, «Did the Sage of Königsberg Have No Dreams?», p. 45

53. L.W. Beck (*ibíd.*, p. 45) sugiere que esto implica un sentido de inspección, y no un sentido funcional de la intuición Esto significa simplemente que, más que ser usadas para representar objetos, las intuiciones son ellas mismas representadas como objetos.

ser llevada a la conciencia y representarse como un objeto. Es claro que esto implica que tal representación está categorialmente determinada y es objetivamente válida. En tanto que ambos pasajes afirman la posición con la cual Kant está comprometido por su análisis del juicio, subrayan la pregunta con la que empezamos: ¿qué puede entenderse por unidad subjetiva de la conciencia, si no es una unidad mediante la cual nos representamos a nosotros mismos nuestra condición subjetiva o nuestros estados subjetivos?

De hecho, solo hay una cosa que puede describirse como unidad subjetiva en el sentido kantiano: una unidad o conexión de representaciones mediante la cual nada es representado, ni siquiera nuestros estados subjetivos. En primer término, como una unidad de conciencia, sus elementos deben ser representaciones y deben permanecer en cierto orden o conexión unos con otros (de lo contrario, de ninguna manera habría unidad). En segundo lugar, y más importante aún, ningún objeto (*Objekt*) puede ser representado mediante este orden o conexión, y esto debe incluir al objeto subjetivo. Por esta razón, parece que el término *subjetivo* es, en alguna medida, una designación errónea, y que *no objetivo* o *no representativo* serían designaciones más apropiadas. Tal unidad no solo no necesita, sino que no puede estar de acuerdo con las condiciones de la unidad de la apercepción (las categorías). En otras palabras, no es una unidad mediante la cual un sujeto puede llegar a ser consciente de la identidad del «Yo pienso». Y esto es así porque tal unidad no es en sí misma un producto del pensamiento, es decir, de la espontaneidad del sujeto (síntesis). Por consiguiente, debe determinar causas (como fenómenos psicológicos), pero no puede validar fundamentos o razones.

La función ordenada de representaciones, «conectadas de acuerdo con leyes empíricas de asociación», a la cual Kant se refiere en su carta a Herz, proporciona un buen ejemplo de la unidad subjetiva. Es evidente que Kant tiene en mente el fenómeno de la asociación de ideas tal y como es caracterizada por Hume y por muchos otros pensadores del siglo XVIII. En tanto que esta asociación, o la disposición a asociar, es el producto del condicionamiento pasado (que Hume llama *costumbre* o *habito*), no puede ser atribuida a la espontaneidad del pensamiento. El propio Kant asigna esta asociación a la imaginación reproductiva o, mejor aún, a la imaginación en su capacidad reproductiva y empíricamente determinada. Sin embargo, de nuevo, el punto principal es que nada puede ser representado mediante tal asociación. Consideremos un simple caso expresado en términos de Hume: siempre que recibo la impresión de humo, formo inmediatamente la idea de

fuego, y viceversa. Es claro que mi asociación imaginativa de estas representaciones no es equivalente a mi pensamiento o representación de la conexión de los fenómenos correspondientes a estas representaciones. No solo puedo asociar las representaciones sin pensar ninguna conexión objetiva, sino que, en la medida en que meramente las asocio de esta manera, no puedo pensar o representarme a mí mismo la conexión de los fenómenos. Debe ser claro, igualmente, que esta asociación imaginativa de representaciones no es equivalente a la representación de mi estado subjetivo. Seguramente es muy posible que yo me represente mi propio estado subjetivo o disposición a asociar. Sin embargo, mi conocimiento empírico del hecho de que asocio o tiendo a asociar estas representaciones, en sí mismo, no se realiza mediante su asociación. Por el contrario, requiere de un acto reflexivo de pensamiento que debe estar de acuerdo con las condiciones de la unidad objetiva de la autoconciencia (las categorías). En otras palabras: si yo tengo únicamente la disposición de asociar y no tengo también la capacidad de pensar, no llegaría a conocer siquiera el hecho de que asocio. Esta es la tesis fundamental que Kant le presenta a Herz.

Sostengo que la concepción de unidad objetiva delineada en los parágrafos anteriores es una concepción con la que Kant está comprometido en virtud de su teoría del juicio. Además, creo que esta concepción está implícita en la carta a Herz y, por supuesto, en la «Reflexión». Sin embargo, la principal cuestión es si esta misma concepción puede encontrarse también en la segunda edición de la *KrV*. Esto puede resolverse únicamente al considerar las pocas y crípticas referencias a la unidad subjetiva contenidas en los § 18 y 19. Veremos que la evidencia es, en el mejor de los casos, ambigua.

Uno de los elementos que manifiesta que en la *KrV* Kant tiene en mente esta concepción, es que él se refiere a la unidad subjetiva como una unidad de *conciencia*, y a la unidad objetiva como una unidad de *autoconciencia*. Una unidad objetiva puede denominarse unidad de autoconciencia porque mediante ella es posible llegar a conocer un «Yo pienso» idéntico. En tanto que en el caso de la unidad subjetiva esto no es posible, la última es caracterizada apropiadamente como una unidad de conciencia más que como una autoconciencia. Una vez más, no debemos extraviarnos por el hecho de que es posible llegar a ser consciente de una unidad subjetiva como «objeto subjetivo». La concepción kantiana de la autoconciencia, al menos como es presentada en la doctrina de la apercepción, se ocupa del pensamiento del *yo* como sujeto de pensamiento

y no del conocimiento empírico de *mí* alcanzado mediante el sentido interno.[54] La apercepción de un «Yo pienso» idéntico debe ser posible en conexión con la representación reflexiva y objetivamente válida de la unidad subjetiva en un juicio del sentido interno, pero no es posible mediante la unidad subjetiva misma. En otras palabras, una unidad subjetiva de conciencia no es una unidad *de* autoconciencia, y sin embargo puede (como objetivada) llegar a una unidad *para* el pensamiento de la autoconciencia.

En esta misma línea debe hacerse notar que Kant describe la unidad subjetiva de la conciencia como una «determinación del sentido interno a través de la cual es empíricamente dada la pluralidad de la intuición para tal combinación (objetiva)» (B 139). Esto sugiere el orden en el cual las representaciones tienen lugar en el sentido interno (lo que Kant frecuentemente llama «orden de la aprehensión»). Un orden tal es subjetivo de dos maneras. Primero: como «determinación del sentido interno» es subjetivo en el sentido de ser mental. Segundo, y más importante: es subjetivo en el sentido de ser no objetivo o no representativo. De la misma manera como no nos representamos una conexión objetiva entre humo y fuego por la simple yuxtaposición de sus representaciones en la conciencia, igualmente no nos representamos un orden o secuencia objetivo de fenómenos mediante la mera recepción sucesiva de datos sensibles (intuiciones) en el sentido interno.

Por último, debemos notar que en esta descripción de la unidad subjetiva Kant se refiere tanto a un orden de asociación como a un orden de ocurrencia en el sentido interno. De hecho, parece que incluso trata como equivalentes estos dos órdenes. Así, como ejemplo de lo que él entiende por unidad subjetiva, afirma: «Para un hombre, por ejemplo, cierta palabra se liga a una cosa y para otro sugiere otra cosa; la unidad de la conciencia no es, en lo empírico, necesaria y universalmente válida en relación con lo dado» (B 140).[55] Es claro que Kant debió distinguir entre un orden de aparición de representaciones en el sentido interno y un orden de asociación de representaciones en la imaginación. El primero depende solamente de factores físicos o psicológicos y pertenece meramente a la sensibilidad. El último implica factores psicológi-

---

54. Para una descripción del contraste entre *yo* como sujeto y *mí* como objeto de pensamiento, véase Pierre Lachièze-Rey, *L'idealisme kantien*, esp. 149-207.

55. Véase también *KrV*, B 139. En la frase que sigue inmediatamente a la que ahora tratamos, Kant escribe: «Por lo tanto, la unidad empírica de la conciencia, mediante la asociación de representaciones, dice, a su vez, relación con un fenómeno y es completamente accidental». Es probable que aquí *unidad empírica* sea equivalente a *unidad subjetiva*.

cos, tales como la costumbre o el hábito de Hume, y requiere una cierta facultad imaginativa. Sin embargo, persiste el hecho de que ambos órdenes, a pesar de estas diferencias, son subjetivos en el sentido que hemos estado tratando.

Hasta ahora, lo que Kant ha dicho respecto de la unidad subjetiva de la conciencia en la *KrV* concuerda con lo que uno esperaría que él dijera. Desafortunadamente, esto no es verdad para todo cuanto Kant ha de decir respecto de esta unidad. El punto en cuestión es su breve exposición de la unidad empírica de la apercepción. En un pasaje que aparece inmediatamente antes del que acabamos de citar, Kant afirma que, en contraste con la unidad «original» o trascendental de la apercepción, la cual es objetivamente válida, «la unidad empírica de la apercepción, a la cual no nos referimos ahora y que es un mero derivado de la anterior bajo condiciones dadas *in concreto*, solo tiene validez subjetiva» (B 140). El contexto indica que aquí Kant está tratando la unidad empírica de la apercepción como equivalente de la unidad subjetiva de la conciencia. El problema es que parece que también Kant considera la apercepción empírica como equivalente de la autoconciencia empírica, es decir, como un tipo de conciencia mediante la cual nos representamos a nosotros mismos como objetos en sentido interno.[56] Consiguientemente, la unidad subjetiva de la conciencia es aquí identificada más con la conciencia o representación de los estados subjetivos de uno que con los estados subjetivos mismos. Por eso se dice que es subjetivamente válida. Sin embargo, como ya hemos visto repetidamente, la teoría que Kant tiene sobre el juicio lo obliga a considerar tales representaciones como juicios de sentido interno objetivamente válidos. Por tanto, la referencia a la apercepción empírica con su validez subjetiva debe ser considerada como una regresión del punto de partida inicial de los *Prolegómenos*.

Lo mismo puede decirse respecto de la tesis kantiana según la cual esta unidad empírica es derivable a partir de la unidad trascendental «bajo condiciones dadas *in concreto*». Parecería que solo hay dos maneras posibles de interpretar esta increíblemente oscura afirmación, y que cada una de ellas implica serios escollos. De acuerdo con la primera de estas interpretaciones, el problema de Kant radica en que, no obstante que el contenido de la apercepción está determinado por factores empíricos (lo «dado»), su forma como un tipo de conciencia está sujeta a las condiciones tras-

56. Cfr. Paton, *Kant's Metaphysic*, vol. 1, p. 520 Me ocuparé de la cuestión de la naturaleza de la apercepción empírica en el Capítulo 12

cendentales de unidad. Considero que esta es la lectura más plausible de la afirmación kantiana porque hace justicia al hecho de que la apercepción empírica es una forma de conciencia mediante la cual algo es representado, a saber, un estado subjetivo. El problema con esta interpretación de la tesis es que el asignar validez subjetiva a esta forma de conciencia contradice el principio de estar sujeta a las condiciones trascendentales de unidad. Debe hacerse notar aquí que esto ocurre en la misma sección en la que Kant afirma primero que la unidad trascendental de la apercepción es una unidad objetiva.[57]

De acuerdo con la segunda interpretación posible, la tesis es simplemente que el orden en el cual las percepciones ocurren en el sentido interno está determinado por leyes causales, y en ese sentido está sujeto a las condiciones trascendentales de la experiencia.[58] Si esto es lo que Kant realmente sostiene, entonces las cosas son aún más confusas. En primer lugar, a pesar de que es verdad que para Kant está causalmente determinado el orden en el cual ocurren las percepciones en el sentido interno, no tiene sentido decir que este orden es subjetivamente válido. La noción de validez es aplicable solo a la representación de este orden y no al orden mismo. En segundo lugar, como ya se ha hecho notar, Kant debió haber dicho que la representación de este orden es objetivamente y no subjetivamente válida. En tercer lugar, muy aparte de la incertidumbre de la noción de validez subjetiva, Kant nunca afirmaría que la representación o el pensamiento de este orden causalmente determinado es, él mismo, determinado causalmente. Así pues, parece que en ambas interpretaciones esta tesis implica una incoherencia fundamental. También parece que esta incoherencia, y con ella la posibilidad de las dos diversas interpretaciones, se debe al hecho de que Kant confunde aquí la unidad empírica de la apercepción con la unidad subjetiva de la conciencia.

Por último, podemos encontrar una confusión similar en conexión con la descripción del juicio en el § 19. Inmediatamente después de definir el juicio en términos de la unidad objetiva de la

---

57. Considero que esta es, básicamente, la interpretación sugerida por Prauss, *Erscheinung bei Kant*, pp. 284-285. Prauss no reconoce ningún problema aquí porque considera la apercepción empírica como un tipo de conciencia a través del cual aprehendemos un objeto subjetivo. Hasta aquí esto es verdad, pero también debe hacerse notar que es objetivamente válido el juicio mediante el cual es representado incluso un objeto subjetivo.

58. Esta es la interpretación sostenida por Paton. Sin embargo, falla al no ver la incompatibilidad de esto con la concepción de apercepción empírica como tipo de conciencia mediante la cual son representados los estados subjetivos.

apercepción, Kant procede a contrastar una relación objetivamente válida de representaciones en un juicio con «una relación de las mismas representaciones que solo tuvieran validez subjetiva —cuando dichas representaciones están conectadas de acuerdo con las leyes de la *asociación*—» (B 142). Esta yuxtaposición de juicio y asociación, con la sugerencia de que implicarían las mismas representaciones, si bien conectadas de diferentes maneras, trae a la mente el contraste entre unidad objetiva y subjetiva. Al mismo tiempo, sin embargo, Kant también atribuye validez subjetiva a esta unidad asociativa o subjetiva. El asunto empeora aún más cuando, al explicar qué quiere decir con esto, Kant escribe:

> De acuerdo con las leyes de la asociación, únicamente podría decir «cuando sostengo un cuerpo siento la presión del peso», pero no podría decir «el cuerpo mismo es pesado»; esta última proposición indica que las dos representaciones se hallan combinadas *en el objeto*, es decir, independientemente del estado del sujeto y no simplemente que van unidas en la percepción (por muchas veces que esta se repita) [B 142].

Kant confunde aquí el contraste entre la unidad objetiva de la autoconciencia que se da en el juicio y la unidad subjetiva de la conciencia producida por asociación, con el muy distinto contraste entre juicios que se refieren a objetos en el sentido «fuerte» (juicios de experiencia) y juicios que se refieren al estado del sujeto (juicios de percepción). Es increíble que Kant haga esto precisamente en el pasaje de la *Crítica* en el que trata de articular su concepción del juicio. Dada esta concepción y el contraste entre unidad objetiva y subjetiva que la acompaña, Kant debió distinguir aquí entre la mera asociación de las impresiones de peso y cuerpo (unidad subjetiva) y el pensamiento «si sostengo un cuerpo siento una impresión de peso». También debió considerar que este pensamiento es un juicio que posee validez objetiva al igual que el juicio que es su contraparte, i. e., «el cuerpo es pesado». Ambos implican la referencia de las representaciones a un objeto. La diferencia entre ellos no es relevante para la concepción del juicio que Kant está tratando de exponer aquí.[59]

---

59 Una interpretación y crítica similar en este tema es la que sostiene Arthur Melnick, *Kant's Analogies of Experience*, 31-37. Melnick muestra que Kant tiende a confundir la distinción entre juicio y no-juicio con la distinción entre juicio objetivo y juicio subjetivo Mi discrepancia con Melnick se refiere aquí solamente a su interpretación de la unidad subjetiva como una unidad de conceptos más que de intuiciones o imágenes.

III. Imaginación, aprehensión, percepción y experiencia

Kant proporciona dos caracterizaciones distintas de la tarea de la segunda parte de la «Deducción». En la primera (§ 21) la describe como la tarea de poner de manifiesto «a partir del modo según el cual es dada la intuición empírica en la sensibilidad, que la unidad de tal intuición no es más que la prescrita por la categoría a la diversidad de una intuición dada en general» (B 145). En la segunda (§ 26) describe la tarea como poner de manifiesto «la posibilidad de conocer a priori, mediante las categorías, cuantos objetos puedan presentarse a nuestros sentidos, y ello no según la forma de su intuición, sino de acuerdo con las leyes de su combinación. Tenemos que explicar, pues, si podemos imponer la ley a la naturaleza, por así decirlo, e incluso hacer esta posible» (B 159). Estos pasajes concuerdan en afirmar que la tarea de la segunda parte de la «Deducción» implica demostrar la relación entre las categorías y el modo específicamente humano de sensibilidad del cual se hizo abstracción en la primera parte de la «Deducción». El primer pasaje define el problema en términos de demostrar una conexión entre las categorías y la intuición empírica, único medio por el que nos es asequible un objeto empírico real (*Gegenstand*). Es obvio que el segundo pasaje va considerablemente más allá del primero al afirmar que lo que realmente debe hacer esta «Deducción» es poner de manifiesto que las categorías hacen posible la naturaleza. En tanto que por *naturaleza* se entiende aquí la totalidad de los fenómenos u objetos de posible experiencia (*natura materialiter spectata*), equivale en realidad a demostrar que las categorías hacen posible la experiencia.[60]

Kant debió haber distinguido estas dos metas, pero el asunto primordial es que ninguna de ellas es alcanzada por la primera parte de la «Deducción». Como ya hemos visto, esta parte de la «Deducción» establece la necesidad de las categorías para representar un objeto en el sentido lógico o judicativo. Es claro que de esto solo no se sigue que las categorías tengan una aplicación al contenido real de la experiencia humana. Mucho menos se sigue que las categorías hagan posible, de alguna manera, la experiencia, especialmente si por *experiencia* se entiende un conocimiento empírico de objetos en el sentido «fuerte» de objeto.

Kant expresa precisamente este punto al inicio del § 24, cuando subraya entre paréntesis que, consideradas simplemente en conexión con la síntesis intelectual (acto de juzgar), las categorías

60. Véase *KrV*, B 163-165.

son «meras formas de pensamiento mediante las cuales ningún objeto [*Gegenstand*] determinado es conocido» (B 150). Más adelante, en un pasaje que se halla en las dos ediciones, califica de «trascendental» el uso de las categorías respecto de un objeto de intuición en general (un objeto del cual no se especifica el modo de intuición). Esto se contrasta con su uso empírico, y se sugiere que la primera parte de la «Deducción» se encarga de establecer lo primero y la segunda parte se ocupa de establecer lo último. Sin embargo, Kant prosigue y hace notar que el uso trascendental de una categoría no es un uso real, lo cual significa para Kant que no proporciona conocimiento de ningún objeto real.[61] Por consiguiente, la primera parte de la «Deducción» no demuestra por sí misma que a través de estos conceptos puros podamos incrementar el conocimiento. Para ello se requiere mostrar que estos conceptos puros tienen un uso empírico, lo cual implica demostrar su conexión con el modo en el cual los objetos son dados realmente en la experiencia humana. Como ya he indicado, esto equivale a demostrar su realidad objetiva.

El argumento consta de dos pasos, los cuales están separados por una importante exposición del sentido interno y de la apercepción, que será considerada en la Parte cuarta de este libro. Primeramente, Kant vincula la unidad de la apercepción, y con ella las categorías, al tiempo (§ 24). Esta vinculación enlaza la unión de ambas con la síntesis trascendental de la imaginación, que es la síntesis mediante la cual espacio y tiempo son unificados y determinados. Enseguida Kant refiere las categorías a los datos reales de la sensibilidad humana (§ 26). El punto focal de este segundo paso es el análisis de la síntesis de la aprehensión, que es la síntesis constitutiva de la intuición empírica. Solo si se demuestra que esta síntesis está, de alguna manera, gobernada por las categorías se podrá conectarlas con el contenido real de la intuición empírica y se podrá establecer así su realidad objetiva.

A. *La síntesis trascendental de la imaginación*

Kant inicia el argumento de la segunda parte de la «Deducción» introduciendo la distinción entre síntesis intelectual y síntesis figurativa (*synthesis intellectualis* y *synthesis speciosa*). La primera noción no requiere de ninguna elaboración adicional. Es la actividad del juicio mediante la cual una pluralidad dada de repre-

61 *Ibíd.*, A 247 / B 304.

sentaciones es sometida a la unidad objetiva de la apercepción. En términos generales, la noción de síntesis figurativa engloba toda síntesis imaginativa, incluyendo la formación de una imagen. Sin embargo, aquí Kant se ocupa únicamente de la dimensión a priori o trascendental de esta síntesis. Si el argumento funciona, Kant debe mostrar, en primer lugar, que esta síntesis es responsable de la unificación y determinación del tiempo y, en segundo lugar, que esta síntesis, al igual que la síntesis intelectual, está regida por las categorías. A pesar de que difícilmente puede decirse que el propio Kant establece realmente ambas tesis, creo que al menos proporciona los elementos necesarios para la construcción de argumentos relevantes.

Entre los más importantes de estos elementos está la caracterización de la imaginación como «la facultad de representar un objeto en la intuición incluso cuando este no se halla presente» (B 151). La importancia de esta caracterización procede del hecho de establecer con claridad la razón por la cual es requerida la imaginación para la representación de espacio y tiempo tal y como fueron descritos en la «Estética trascendental». Consideremos primero el caso del tiempo, el cual es crucial para lo que resta del argumento de la «Analítica trascendental». La «Estética trascendental» puso de manifiesto que cada fracción de tiempo es representada como una porción determinada de un tiempo único y omnicomprensivo, el cual es caracterizado como una magnitud infinita dada. De esto se sigue que el conocimiento real de una porción de tiempo, por ejemplo el momento presente durante el cual estoy luchando por explicar la doctrina kantiana de la síntesis trascendental, implica el conocimiento de este como una porción de ese único tiempo. Sin embargo, como ya hemos visto en el caso del espacio, esta totalidad no es ella misma dada actualmente como un objeto en la intuición. En el caso del tiempo podríamos decir que es dado solo un momento del tiempo. Sin embargo, a fin de representar la porción particular de tiempo, y a mí mismo como ocupado en esa actividad durante ese tiempo, debo ser capaz de representar el tiempo pasado y el futuro. En otras palabras, debo ser capaz de representar tiempos que no son «presentes» y, en última instancia, el tiempo único del cual son partes todos los tiempos determinados. Esto es lo que la imaginación me permite hacer. Consideraciones semejantes se aplican al espacio. A fin de representar una porción determinada del espacio, e. g. una línea, debo representarla como una determinación de un espacio único omnicomprensivo el cual no es dado en sí mismo como tal. Esto requiere, de algu-

na manera, una facultad imaginativa, la cual es presupuesta por el pensamiento de que una línea recta puede prolongarse hasta el infinito.

El argumento no es desarrollado por Kant, y debe distinguirse del ya mencionado que Kant presenta en la primera edición en conexión con la descripción de la síntesis de la reproducción (un aspecto de la triple síntesis). La reproducción es considerada aquí como una actividad fundamental de la imaginación. Kant sostiene que sin ella «ni siquiera podrían aparecer las representaciones básicas de espacio y tiempo, que son las primarias y más puras» (A 102). Kant ilustra la tesis tanto en relación al espacio como al tiempo. El intentar trazar una línea en mi pensamiento o el pensar el tiempo que transcurre desde un medio día hasta el siguiente, obviamente requiere la aprehensión de la sucesión de las partes componentes de la línea o del tiempo. Kant agrega: «Pero si mi pensamiento dejara escapar siempre las representaciones precedentes (las primeras partes de la línea, las partes antecedentes del tiempo...) y no las reprodujera al pasar a las siguientes, jamás podría surgir una representación completa, ni ninguno de los pensamientos mencionados». Kant concluye que esto garantiza que «la síntesis reproductiva de la imaginación forma parte de los actos trascendentales de la mente» (A 102). El argumento arriba bosquejado difiere de esta descripción en que no limita la actividad trascendental de la imaginación a la reproducción. Antes bien, otorga igual peso a la capacidad de proyectar el futuro, es decir, de representar lo no dado todavía. Ambas son necesarias para la representación de espacio y tiempo descrita en la «Estética trascendental», y de ambas se deriva la caracterización de la imaginación dada en la segunda edición de la «Deducción».

Finalmente, en tanto que la representación determinada de tiempo es un producto de la síntesis trascendental de la imaginación, se sigue que esta síntesis es una condición necesaria y suficiente de tal representación (asumiendo, por supuesto, que el tiempo es «dado» como forma de la intuición). Así pues, hay una reciprocidad entre la síntesis trascendental de la imaginación y su «producto trascendental» (la representación determinada de tiempo) que es paralela a la reciprocidad establecida en la primera parte de la «Deducción» entre el juicio o síntesis intelectual y su «producto lógico» (el objeto en el sentido de *Objekt*).

El segundo, y tal vez más problemático, aspecto de la doctrina de Kant es la tesis según la cual la síntesis de la imaginación está regida por categorías. ¿Por qué, a fin de cuentas, la activi-

dad de la imaginación tiene que ver con las funciones lógicas del juicio? Considero que esta es la pregunta fundamental generada por el análisis de Kant. Únicamente al establecer tal conexión puede Kant demostrar que la vinculación entre categorías y sensibilidad humana es necesaria para la explicación de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori. Así pues, el asunto es central para la totalidad del programa de la *Crítica*. Desafortunadamente, parece que Kant no responde a la pregunta, sino que más bien la da por sentada. En lugar de proporcionar un argumento, simplemente afirma de modo dogmático que la síntesis de la imaginación es una expresión de la espontaneidad del pensamiento, que determina a priori el sentido interno en relación a su forma y que esa determinación está de acuerdo con la unidad de la apercepción.[62]

Obviamente, el último punto es crucial. Si la determinación o unificación de tiempo está necesariamente de acuerdo con la unidad de la apercepción, entonces, teniendo en cuenta el argumento de la primera parte de la «Deducción», se sigue que también está necesariamente de acuerdo con las categorías. Sin embargo, es importante darse cuenta de que no podemos proceder analíticamente a partir de la unidad de la apercepción a la unidad de tiempo (o de espacio). En suma, la unidad de la conciencia no acarrea la unidad de tiempo (o espacio). No hay contradicción lógica en el pensamiento de un número de tiempos (o espacios) que no son parte de un único tiempo (o espacio). Por lo tanto, no hay una restricción puramente conceptual en la posibilidad de unificar bajo un concepto en un juicio las representaciones de objetos localizados en diferentes estructuras del tiempo. La enseñanza que debe obtenerse de esto es que, en razón de las formas a priori de la sensibilidad humana, la introducción de esta en el argumento de la «Deducción» conlleva un elemento que no puede ser descrito en términos de los requerimientos puramente conceptuales de la unidad de la apercepción. Esta es precisamente la razón por la que el argumento no puede proceder analíticamente del género (diversidad de la sensibilidad en general) a las especies (diversidad de la sensibilidad humana). Esta es también la razón de que las conclusiones de la «Deducción» sean sintéticas y a priori a pesar de que el principio de la apercepción sea en sí mismo de naturaleza analítica.

Afortunadamente, a pesar de que no podemos argumentar directamente de la unidad de la apercepción a la unidad de tiempo

62. *Ibid.*, B 151-152

(lo cual haría de la primera una condición suficiente de la última), podemos hacer el movimiento inverso de la representación de la unidad de tiempo a la unidad de la apercepción, y de esta manera conectar la síntesis trascendental de la imaginación con la apercepción y las categorías. Para realizar esto necesitamos únicamente combinar el resultado de la primera mitad de la «Deducción» con la doctrina según la cual la unificación o determinación del tiempo es producida por la síntesis trascendental de la imaginación. La cuestión aquí es simplemente que, supuesto el argumento de la primera parte de la «Deducción», se sigue que el producto de la síntesis trascendental de la imaginación debe estar de acuerdo con las condiciones de la unidad de la apercepción. De otra manera no podría ser representado como una unidad (un tiempo único omnicomprensivo). Pero las categorías han sido expuestas en la primera parte de la «Deducción» como las condiciones de la unidad de la apercepción. Por lo tanto, la síntesis trascendental de la imaginación, la cual produce esta unidad mediante la determinación del tiempo, debe conformarse a las categorías.

Más aún, atendiendo a la naturaleza del tiempo como una forma de la sensibilidad humana, se sigue además que la unidad de la conciencia de una diversidad temporal es imposible prescindiendo de la combinación de los elementos de la pluralidad en un único tiempo. Aquí el argumento es simple y directo: si los elementos de la pluralidad no pueden ser representados juntos, excepto en tanto que guardan una determinada relación unos con otros en un tiempo único, entonces *a fortiori* no pueden ser pensados juntos en una conciencia a menos que estén referidos de esta manera. Esto convierte a la unidad del tiempo en una condición necesaria de la posibilidad de la experiencia humana. Veremos que el argumento de las «Analogías de la experiencia» vuelve a este principio. Por ahora, la cuestión importante que se debe destacar es que esta es una condición impuesta al pensamiento (apercepción) desde «fuera». Expresa un requisito de la sensibilidad humana, no del entendimiento. Sin embargo, sirve para limitar o «restringir» al entendimiento.

Espero que este breve análisis sea suficiente para indicar el papel preciso que desempeña la doctrina de la síntesis trascendental de la imaginación en la segunda edición de la «Deducción». Kant vincula las categorías con las formas de la sensibilidad humana al conectar ambas a esta síntesis. Por lo tanto, debemos rechazar la sugerencia de Heidegger según la cual Kant de alguna forma retrocedió en la doctrina de la imaginación trascen-

dental en la segunda edición.[63] En efecto, la revisión del argumento en la segunda edición tiene como punto focal la función de la imaginación y su síntesis trascendental en la estructura de la prueba.

Desafortunadamente, la función esencial de la síntesis trascendental de la imaginación en el argumento se ve oscurecida porque Kant niega patentemente una última distinción entre imaginación y entendimiento. Así, en profundo contraste con las formulaciones de la primera edición, Kant caracteriza la síntesis trascendental de la imaginación como una «acción [*Wirkung*] del entendimiento sobre la sensibilidad» (B 152). Además, afirma que es el entendimiento «bajo el nombre de *síntesis trascendental de la imaginación* el que determina el sentido interno» (B 153). Por último, sostiene que «es una y la misma espontaneidad la que, en un caso, bajo el nombre de imaginación, y en otro, bajo el nombre de entendimiento, introduce la conexión de la variedad de la intuición» (B 161 n.). Tales formulaciones entran en conflicto no solo con la primera edición, donde la imaginación es considerada como la función fundamental del alma,[64] sino también con la «Deducción metafísica», donde el acto de síntesis es asignado explícitamente a la imaginación más que al entendimiento.

Mucho de esto es perfectamente comprensible a la luz de la preocupación de Kant por eludir las críticas que se generaron contra la versión de la primera edición de la «Deducción», según su aparente sentido psicologista y fenomenista. Por otra parte, esta patente identificación de imaginación y entendimiento sirve para subrayar el principal aspecto del argumento: la síntesis trascendental de la imaginación está de acuerdo con las condiciones de la unidad de la apercepción y, por lo tanto, con las categorías. Sin embargo, también hemos visto que es igualmente importante para el argumento de la «Deducción» el que sea reconocida la naturaleza imaginativa y extraconceptual de la síntesis trascendental. Esto es necesario si es que las categorías han de ser consideradas en conexión con las formas de la sensibilidad humana y, mediante esas formas, con el contenido real de la experiencia humana (intuición empírica). El genuino asunto en cuestión no es el de a qué facultad psicológica ha de asignarse la síntesis imaginativa, sino más bien si la determinación de tiempo requiere de una síntesis

---

63. Heidegger, *Kant und das Problem ..*, p. 146.
64. Heidegger hace notar (*ibíd.*, p. 148) que en *Nachträge*, XII, Kant cambia «alma» por «entendimiento».

regida por las categorías, aunque diferente de la síntesis puramente intelectual que se realiza en el juicio en tanto que está condicionada también por la forma del sentido interno. He tratado de mostrar aquí que, a pesar de la tendencia de Kant por minimizar el papel de la imaginación en la segunda edición, el argumento requiere de esa síntesis.

B. *La síntesis de la aprehensión*

La demostración de la realidad objetiva de las categorías requiere algo más que simplemente establecer su conexión con las formas de la sensibilidad humana; además es necesario establecer su vinculación con la intuición empírica.[65] Kant trata de alcanzar esta meta vinculando las categorías con la síntesis de la aprehensión. En la segunda edición, define esta síntesis como «ese enlace de la variedad de una intuición empírica mediante el cual se hace posible la percepción, esto es, la conciencia empírica de esa misma variedad [*derselben*] (como fenómeno)» (B 160).[66] Esto corresponde a lo que en la primera edición se llama «síntesis empírica de la aprehensión».[67] A partir de la definición, es evidente que el asunto clave aquí es que esta síntesis se ocupa del contenido sensible o materia (en contraste con la forma) de los fenómenos. A pesar de que, en la primera edición, Kant trata de argumentar con cierto detalle que la percepción sensible como tal requiere una síntesis, aquí simplemente asume que eso es así. El propósito del argumento es mostrar que esta síntesis empírica, al igual que la síntesis trascendental de la imaginación, está regida por las categorías.

El argumento consta de cinco pasos, condensados en uno más de los típicamente densos pasajes kantianos (B 160-161). Por razones de conveniencia a efectos de la exposición, primero citaré y luego comentaré brevemente cada uno de los pasos. Queda reservado para la próxima sección un intento de evaluación general.

> [Paso 1.] En las representaciones de espacio y tiempo tenemos *formas a priori* de la intuición sensible, tanto externa como interna, y a ellas debe conformarse siempre la síntesis de la aprehensión de la

65. Véase *KrV*, B 147.

66. He modificado un poco la traducción de Kemp Smith, él usa *derselben* para referirse más a la intuición empírica *simpliciter* que a la variedad.

67. Véase Paton, *Kant's Metaphysic*, vol 1, p 528 n

> diversidad del fenómeno, ya que dicha síntesis solo puede tener lugar de acuerdo con tal forma.

Como ya se ha destacado, aquí Kant solamente asume la realidad de una síntesis de la aprehensión. Admitido esto, nos recuerda que la síntesis debe conformarse a espacio y tiempo, los cuales ya ha mostrado que son formas a priori de la intuición humana. El aspecto que se enfatiza en este recordatorio es que cualquier cosa que resulte ser una condición necesaria para la representación de espacio y tiempo, será también una condición necesaria para la aprehensión o percepción de cualquier cosa que sea intuida en espacio y tiempo. El mismo principio subyace en los argumentos de los «Axiomas de la intuición» y de las «Anticipaciones de la percepción».

> [Paso 2] Ahora bien, espacio y tiempo se representan *a priori*, no simplemente como *formas* de la intuición sensible, sino en sí mismas como *intuiciones* que contienen una diversidad y, consiguientemente, se representan con la determinación de la unidad de tal diversidad [*vide* «Estética trascendental»].

Este es el pasaje al cual Kant agrega la importante nota a pie de página previamente tratada en la que distingue entre forma de intuición e intuición formal. La principal función de esta nota es la de explicar la indicación que hace el texto de que el espacio y el tiempo no solo son formas de intuición, sino intuiciones que contienen en sí mismas una diversidad. Como tales, solo pueden ser representadas en la medida en que es unificada su diversidad. Todo esto se sigue de la primera parte de la «Deducción». A pesar de que Kant no se refiere explícitamente a la síntesis trascendental de la imaginación ni en el texto ni en la nota, es claro que es asumida como el vehículo para esta unificación y, por lo tanto, para una representación determinada de espacio o tiempo (intuición formal). Más aún, la naturaleza imaginativa y extraconceptual de la síntesis es evidente en la observación que hace Kant en la frase final de la nota, según la cual «la unidad de la intuición *a priori* pertenece al espacio y al tiempo y no a los conceptos del entendimiento» (B 161 n.). A la luz de lo que fue dicho en la sección pasada, esta críptica observación puede considerarse como expresión del punto de vista según el cual la unidad de la intuición de espacio y tiempo es distinta de la unidad conceptual que es impuesta sobre las representaciones en un juicio. En el caso del juicio, la unidad pertenece al concepto puro del entendi-

miento, mientras que en el caso de la intuición pertenece al contenido intuido.[68] La unidad de la conciencia en la representación de espacio y tiempo es, pues, en sí misma condicionada por el contenido intuido. Digámoslo una vez más: esta es la razón por la cual la síntesis implicada en esta representación debe ser considerada más como un acto de la imaginación que como un acto del entendimiento.

> [Paso 3.] Por lo tanto, la misma *unidad de la síntesis* de lo vario dentro y fuera de nosotros, y, en consecuencia, también una *combinación* a la que debe conformarse todo cuanto tengamos que representar como determinado en el espacio o en el tiempo, están dadas *a priori* —como condición de la síntesis de toda aprehensión— *con* esas intuiciones, no *en* ellas.

Kant establece aquí que las condiciones de la unidad de las representaciones de espacio o tiempo son también condiciones de la aprehensión de cualquier cosa en espacio o tiempo. Por consiguiente, todo cuanto es aprehendido en una posición determinada en espacio y tiempo debe conformarse a las condiciones de la representación de su unidad. Esto explicita la temática implícita en el paso 1. En tanto que la unificación de las representaciones de espacio o tiempo es producida a través de la síntesis trascendental de la imaginación, sirve también para conectar la síntesis de aprehensión con esta síntesis trascendental. Kant hace la misma observación en la primera edición al afirmar que la síntesis empírica de la aprehensión presupone una síntesis pura.[69] La tesis según la cual la unidad sintética es dada «*con* esas intuiciones y no *en* ellas» expresa el principio kantiano básico según el cual la representación de unidad presupone una actividad sintética y no es simplemente recibida pasivamente por la sensibilidad.

> [Paso 4.] Esta unidad sintética no puede ser otra cosa que la combinación, en una conciencia originaria, de la multiplicidad de una *intuición* dada *en general*, conforme a las categorías, en tanto que esa combinación es aplicada solo a la *intuición sensible*.

Este es el paso clave, pues es aquí donde Kant realmente vincula la síntesis de la aprehensión con las categorías. Sin embargo, obviamente no hay un argumento que se ofrezca en apoyo de este paso. En cambio, Kant afirma dogmáticamente que la unidad re-

---

68 Una observación similar se hace en la nota agregada a B 137

69 *KrV*, A 100.

querida por la aprehensión es una aplicación a la sensibilidad humana de la unidad requerida por la apercepción, i. e., la unidad de la diversidad de una intuición en general. Esto permite afirmar que la unidad requerida por la aprehensión, al igual que la unidad requerida por la apercepción, está regida por las categorías. A pesar de que Kant no se preocupa de proporcionar un argumento, podemos ver que este resultado se sigue de asumir que la síntesis trascendental de la imaginación está gobernada por las categorías consideradas en conexión con el paso 3. Al menos esto se sigue si, como parece razonable, entendemos el paso 3 como afirmando que la síntesis de la aprehensión está sujeta a las condiciones de la síntesis trascendental de la imaginación. Virtualmente, el peso total del argumento recae entonces sobre la tesis, no fundamentada por Kant, de que la síntesis trascendental de la imaginación está regida por las categorías. Ya he tratado de mostrar en la última sección cómo esto no se sigue analíticamente del principio de la apercepción en sí mismo, pero sí se sigue de este principio considerado en conexión con las proposiciones sintéticas de que el tiempo es la forma del sentido interno y de que la síntesis de la imaginación es necesaria para la representación de tiempo.

> [Paso 5.] Por lo tanto, toda síntesis, incluso la que hace posible la percepción misma, se halla sujeta a las categorías. Además, teniendo en cuenta que la experiencia es un conocimiento obtenido mediante percepciones enlazadas, las categorías son condiciones de posibilidad de la experiencia y, por ello mismo, poseen igualmente validez a priori respecto de todos los objetos de experiencia.

Esta es la conclusión general que Kant obtiene del argumento precedente. Si asumimos que solo hay tres clases de síntesis (síntesis intelectual, síntesis imaginativa y aprehensión), la primera parte de esta conclusión se sigue claramente. En efecto, la «Deducción trascendental», como un todo, se ha ocupado de mostrar que cada una de estas síntesis está, a su vez, regida por las categorías. Sin embargo, la segunda parte, al implicar un contraste entre percepción y experiencia, definida esta como «conocimiento obtenido mediante percepciones enlazadas», inserta por vez primera en la «Deducción» una temática totalmente nueva. El contraste, naturalmente, trae a la mente la distinción entre juicios de percepción y juicios de experiencia trazada en los *Prolegómenos*. Sin embargo, la diferencia crucial es que aquí Kant sostiene que tanto percepciones como experiencia están gobernadas por las categorías. Pero más importante aún es que esto también nos trae a la

mente las dos distintas formulaciones de la tarea de la segunda parte de la «Deducción» las cuales fueron formuladas al inicio de esta sección. Recordemos que, según una de las formulaciones, la tarea es la de establecer una conexión entre las categorías y la intuición empírica, y que, de acuerdo con la otra formulación, la tarea es la de mostrar que la función de las categorías es la de hacer posible la experiencia. En tanto que la conexión de las categorías con la percepción, y por ende con la intuición empírica, se sigue de su papel como condiciones de la síntesis de la aprehensión, cuando menos es plausible afirmar que el argumento ha alcanzado la primera de estas metas. Resta la cuestión de si puede decirse que ha alcanzado la segunda. A fin de abordar esta pregunta, es necesario considerar la distinción entre percepción y experiencia, y analizar la función de las categorías en relación con cada una de ellas.

C. *Percepción y experiencia*

Hemos visto que Kant define la percepción en la segunda edición de la «Deducción» como la conciencia empírica de una intuición como fenómeno. La tesis es que esta conciencia presupone una síntesis de la aprehensión. Esto concuerda con las otras caracterizaciones de la percepción que Kant hace en ambas ediciones de la *KrV*. No obstante las diferencias de énfasis o de detalle, coinciden todas en definir *percepción* como un tipo de conocimiento empírico que incluye a la sensación y que tiene como objeto una apariencia.[70] El término es usado también para referirse a los objetos de tal conciencia, i. e., a las apariencias. A pesar de que en este aspecto Kant es notoriamente evasivo, la noción de *apariencia*, cuando es considerada como equivalente de *percepción* o de *objeto de percepción*, debe distinguirse de la concepción trascendental de la cosa como aparece. En el sentido que ahora consideramos, las apariencias son modificaciones del sentido interno; están *in uns* en sentido empírico, y esto vale aun si se piensa que el contenido real de la apariencia (el dato sensible) procede del sentido externo. Por lo tanto, podemos decir que la percepción es una forma de conciencia cuyo objeto son las modificaciones del sentido interno. El orden de la percepción o, lo que es lo mismo, de la aprehensión, es el orden en el que ocurren las percepciones o apa-

70. Cfr. *ibíd.*, A 120, B 168, A 320 / B 376.

riencias en la conciencia empírica. Del argumento anterior se sigue que la conciencia de este orden, y por lo tanto la percepción misma, está sujeta a las categorías. La razón de esto es que el argumento muestra, o al menos se propone mostrar, que la síntesis de la aprehensión, por la cual es determinada la conciencia perceptual, está sujeta a las condiciones de la síntesis trascendental de la imaginación, y esta síntesis en sí misma está regida por las categorías.

La principal dificultad con el argumento de Kant se refiere al paso de la percepción a la experiencia. *Experiencia* se define aquí como «conocimiento obtenido mediante percepciones enlazadas», lo cual corresponde a la caracterización usual que Kant hace de ella como conocimiento empírico de objetos a través de la percepción.[71] Lo que Kant quiere mostrar no es solo que las categorías se aplican a todo lo que es experimentado (esto se sigue de la definición de experiencia junto con los resultados del argumento anterior), sino también y principalmente que las categorías hacen posible la experiencia. En otras palabras, lo que debe demostrarse es que, al servir como reglas para la unificación de percepciones (en sí «objetos subjetivos»), las categorías hacen posible el conocimiento de un orden objetivo de cosas y eventos («experiencia objetiva») distinto del orden subjetivo de las percepciones. Esto es precisamente lo que Kant trata de mostrar en las «Analogías de la experiencia» respecto de las categorías de la relación (en realidad sus esquemas) y un orden temporal objetivo de eventos. El problema con el argumento de la «Deducción trascendental» es que tal resultado no se sigue del papel de las categorías en la síntesis de la aprehensión. Lo que se sigue de este papel es, a lo sumo, que las categorías son necesarias para la conexión de percepciones en la «conciencia empírica»; no se sigue de esto que las categorías también funcionen para referir estas percepciones a un orden objetivo produciendo así experiencia.[72] En efecto, a partir solo del argumento de la «Deducción trascendental» no se sigue que la experiencia en sentido kantiano ya sea posible.

El problema puede clarificarse mediante una breve consideración de dos ejemplos concretos que Kant ofrece para ilustrar esta tesis general. El primero incluye la categoría de cantidad y su papel en la aprehensión de un objeto espacial (una casa). Tal vez la elección de Kant de un objeto en sentido «fuerte», como lo es una

71 Cfr. *ibíd.*, A 100, B 218

72 En algunas ocasiones parece que Kant pasa subrepticiamente de la primera afirmación a la última. Un pasaje emblemático es B 164-165

casa, sea engañosa, sobre todo a la luz del subsiguiente tratamiento del mismo ejemplo en la «Segunda analogía». Sin embargo, considerando el contexto y la elección de los términos, es claro que él está hablando de la formación de una percepción o imagen de una casa en la «conciencia empírica», y no de la experiencia real del objeto. Debido a la naturaleza de la sensibilidad humana, las partes de tal «objeto» son aprehendidas como externas unas de otras en el espacio. Así pues, el aspecto que Kant quiere hacer notar es que la aprehensión presupone una síntesis de varios espacios en la que son aprehendidas sus partes constitutivas.

> Si convierto, por ejemplo, la intuición empírica de una casa en una percepción, mediante la aprehensión de la diversidad que contiene, me baso en la *necesaria unidad* del espacio y de la intuición sensible externa en general Dibujo, por así decirlo, la figura de la casa de acuerdo con esa unidad sintética de lo diverso en el espacio [B 161].

El asunto aquí es que la formación de la imagen de un objeto espacial está sujeta a las condiciones de la representación de espacio. La conexión entre esta necesaria unidad sintética y la categoría de cantidad se establece a partir de la homogeneidad de las partes del espacio. En tanto que el concepto puro de cantidad es precisamente el concepto de la «síntesis de lo homogéneo en la intuición en general» (B 162), Kant concluye que la aprehensión o percepción de una casa debe estar regida por la categoría. Esta es una anticipación del argumento de la Segunda analogía (donde Kant sí sostiene esto) y que el primer ejemplo parece anticipar el argumento de los «Axiomas de la intuición», donde Kant trata de probar que «todos los fenómenos son, en virtud de su intuición, magnitudes extensivas» (A 162). Este principio se aplica a todos los objetos, pero solo como una condición de su aprehensión en la conciencia empírica, y no como una condición de la experiencia real de tales objetos como distintos de nuestra representación de ellos.

El segundo ejemplo de Kant está diseñado para ejemplificar el papel del concepto de causalidad en la percepción de un evento, como el del congelamiento del agua. Kant comienza haciendo notar que la percepción de tal evento implica la aprehensión sucesiva de dos estados del agua: el líquido y el sólido. El problema es explicar cómo es posible tal aprehensión. Con esta finalidad, Kant escribe:

> En el tiempo que pongo en la base del fenómeno como *intuición* interna, me represento necesariamente una *unidad* sintética de lo

> diverso sin la cual habría sido imposible que se diera dicha relación como *determinada* (en lo referente a la sucesión temporal) en una intuición [B 162-163].

Esta frase es casi ininteligible, pero la cuestión básica parece ser que la aprehensión de una determinada secuencia en el tiempo presupone la representación de la unidad sintética del tiempo, y, por lo tanto, una síntesis. En otras palabras, Kant parece sugerir un paralelismo con el ejemplo anterior de las partes de una casa. Del mismo modo como la aprehensión presupone una síntesis que determina la pura diversidad del sentido externo (espacio), así también esta aprehensión presupone una síntesis que determina la pura diversidad del sentido interno (tiempo). Únicamente como resultado de tal determinación de tiempo, que presumiblemente se realiza por la síntesis trascendental de la imaginación, es posible aprehender una secuencia de percepciones en el tiempo. La tesis, que Kant no trata aún de justificar, es que el fundamento de esta determinación o unidad sintética es la categoría de causalidad. De acuerdo con esto, Kant concluye así:

> Así, pues, la aprehensión de tal evento (y, por lo tanto, el evento mismo, si se tiene en cuenta la percepción posible) se halla sujeta al concepto de *relación causas-efectos*, y así en todos los demás casos [B 163].

Ya que la exposición kantiana de la causalidad será tratada detalladamente en el Capítulo 10, sería redundante abordar aquí ese asunto. Lo que nos ocupa ahora es más bien la cuestión más inmediata de qué es lo que precisamente trata de ilustrar este ejemplo. Teniendo en cuenta el contraste entre percepción y experiencia y el hecho de que el ejemplo anterior ilustra el papel del concepto de cantidad en la aprehensión o percepción, uno supondría naturalmente que lo que el ejemplo trata de ilustrar es la función de la categoría de causalidad como condición de la experiencia de un orden objetivo de eventos distinto del orden subjetivo en el que se presentan las percepciones en la conciencia empírica. Esto es señalado además por el hecho de que este ejemplo parece anticipar el argumento de la Segunda analogía (donde Kant sí sostiene esto) y que el primer ejemplo parece anticipar el argumento de los «Axiomas de la intuición». Sin embargo, nada de todo esto surge a partir del argumento real que Kant ofrece. Si este argumento llega a establecer algo, es solamente que la categoría de causalidad es necesaria para la aprehensión de una secuen-

cia de percepciones en el sentido interno. Así pues, más que el esperado contraste entre experiencia y percepción, lo que realmente encontramos en el segundo ejemplo es una descripción paralela del papel de una categoría en conexión con la percepción o síntesis de la aprehensión. Difieren únicamente en que el primer ejemplo se ocupa de la vinculación entre aprehensión, categoría y síntesis de la pluralidad del sentido interno, y el segundo ejemplo se refiere a la percepción de un evento, y, por lo tanto, a un caso de sucesión objetiva (un cambio de estado de un objeto físico permanente). El problema es que Kant no solo falla al distinguir entre el orden subjetivo de la aprehensión y el orden objetivo del evento, sino que realmente los identifica.[73]

Podría objetarse que he dado mucha importancia a algo que de hecho es un mero ejemplo o agregado, y no una parte integral del argumento de Kant. Sin embargo, tal objeción pasa por alto el hecho de que el tratamiento de la categoría de causalidad en el segundo ejemplo es la continuación lógica del argumento de la segunda parte de la «Deducción trascendental». Sirve, pues, perfectamente para ilustrar la inadecuación de este argumento para lograr el resultado que Kant desea. Hemos visto que la estrategia general de Kant consiste primeramente en argumentar que la síntesis trascendental de la imaginación es necesaria para la representación de espacio y tiempo, y que esta síntesis debe estar de acuerdo con las categorías. Enseguida Kant afirma que la síntesis de la aprehensión, por la cual es producida la percepción, debe, de igual modo, conformarse a las mismas categorías puesto que debe conformarse a las condiciones de la síntesis trascendental. He tratado de defender que se puede demostrar que esta estrategia tiene éxito al establecer una conexión entre las categorías y la intuición empírica. Sin embargo, bajo ninguna circunstancia puede decirse que también tenga éxito al mostrar que las categorías hacen posible la experiencia.

D. *Algunas conclusiones*

La primera y más evidente conclusión que puede obtenerse del análisis anterior es que el argumento de la «Deducción trascendental» es, en el mejor de los casos, solo parcialmente exitoso. También puede verse que el problema en realidad no consiste en

73. Paton, *Kant's Metaphysic*, vol. 1, pp 444-445, da una interpretación muy diferente pero, creo yo, no convincente de este pasaje.

lo que generalmente se piensa: en la doctrina de la apercepción y en las descripciones analíticas de la síntesis y objetividad. El problema reside más bien en la segunda parte del argumento, que es sintética, y donde Kant trata de conectar las categorías con la experiencia vinculándolas primeramente con la síntesis de la aprehensión. Incluso si aceptamos todas las premisas de Kant, incluso su doctrina de la síntesis trascendental, no se sigue su conclusión de que las categorías hacen posible la experiencia y prescriben a priori leyes a la naturaleza.

Sin embargo, de esto no se debe inferir que el problema se debe meramente a la estrategia que Kant adopta para la prueba en la segunda edición, y que esto nos da una razón para preferir la versión de la primera edición. A pesar de que, en la primera edición, Kant trata de conectar las categorías directamente con la experiencia de objetos en sentido «fuerte» e incluso sostiene que tal experiencia es en sí misma condición necesaria de la apercepción, fácilmente puede mostrarse que esta primera versión está sujeta a dificultades similares.[74]

Más aún: no podemos declarar que la conclusión del argumento es solo parcialmente exitosa al sugerir, como hace Prauss, que la función de las categorías como condiciones de los «objetos objetivos», y por ende de la experiencia, es establecida realmente en la primera parte de la «Deducción» y que la segunda parte de esta se ocupa meramente de establecer su conexión con los «objetos subjetivos».[75] En la nota a pie de página del «Prefacio» de la *Fundamentación metafísica de la ciencia natural*, Kant afirma que ahora ve que la solución al problema de determinar «cómo la experiencia es posible por medio de las categorías y solamente por medio de ellas» puede ser derivada «casi como una única conclusión de la definición de juicio en general (un acto por el cual las representaciones en primer término llegan a ser conocimientos de un objeto)».[76] Dependiendo del peso que se otorgue al «casi», se podría decir que probablemente Kant está sugiriendo aquí que el

---

74. Estas dificultades conciernen a la problemática doctrina de la afinidad trascendental, la cual examino en «Transcendental Affinity-Kant's Answer to Hume?», en *Kant's Theory of Knowledge*, ed. Lewis White Beck, 119-127. En resumen, el problema con la doctrina de la afinidad estriba en que implica un paso subrepticio de las tesis referentes a las «apariencias» entendidas como contenidos de la conciencia empírica, a las tesis en torno a las «apariencias» consideradas, en sentido trascendental, como cosas que se conocen como aparecen. Esto se aproxima, *grosso modo*, al desliz de percepción a experiencia en la segunda edición

75. Prauss, *Erscheinung bei Kant*, p 277.

76. *Ak*, IV, 474

resultado deseado no sigue lógicamente del argumento de la primera parte de la «Deducción». Sin embargo, al margen de la cuestión en torno a lo que el propio Kant pensaba respecto de ello (tanto en 1785, cuando fue publicada la *Fundamentación metafísica de la ciencia natural*, como en 1787, cuando apareció la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*), persiste el hecho de que el argumento de la primera parte de la «Deducción» no establece tal resultado. Demuestra únicamente la validez objetiva de las categorías en relación con los objetos en sentido lógico o judicativo.

Pero si la primera parte de la «Deducción trascendental» es analítica y la segunda parte falla al demostrar que las categorías hacen posible la experiencia, entonces mucha de su importancia filosófica, si no es que toda, parecería ser negada. Esto es verdad especialmente para la interpretación analítica contemporánea. Strawson y otros filósofos de esta tradición han tratado de considerar la «Deducción» como un intento, aunque sumamente confuso, de aportar un argumento trascendental.

Según esta versión convencional, la supuesta meta del argumento de Kant es la refutación del escepticismo (es raro que se aclare si se trata del escepticismo de Descartes o de Hume)[77] al mostrar que tenemos genuina experiencia de objetos «fuertes» distintos de nuestras percepciones de ellos.

Sin embargo, no hay necesidad de concluir, como desdeñosamente hace Bennett, que la «Deducción trascendental» es una «mezcolanza».[78] En primer lugar, a pesar de la naturaleza analítica de sus tesis básicas, la primera parte del argumento proporciona un buen «comienzo», pues establece una conexión necesaria entre la unidad de la conciencia y la representación de un objeto en sentido lógico o judicativo (la tesis de la reciprocidad). Esto traza la fundamentación para el resto del argumento en tanto que hace posible la subsiguiente conexión entre la unidad de la conciencia y las categorías como conceptos de un objeto en general.

En segundo lugar, incluso pensando que no es completamente exitosa, difícilmente puede considerarse que la segunda parte de la «Deducción» es un fracaso total. En efecto, he tratado de defender que puede hacerse una demostración de la tesis que establece la

77. Margaret Wilson presenta una interesante exposición de la diferencia entre las líneas de argumentación anticartesiana y antihumeana en Kant, así como una crítica de los intérpretes que, como Strawson, fallan al no tener en cuenta esta diferencia, *vid* «Kant and the Refutation of Subjectivism», en *Kant's Theory of Knowledge*, 208-217

78. Jonathan Bennett, *Kant's Analytic*, p. 100

realidad objetiva de las categorías y que, por lo tanto, sí se alcanza una de las metas que Kant se propuso. Por consiguiente, el no lograr el segundo y más ambicioso propósito no justifica su total repudio. Por último, incluso si la «Deducción» no proporciona un argumento trascendental capaz de acallar al escéptico demostrando las tesis sintéticas a priori referentes a la experiencia humana y sus objetos, aún puede presentarse perfectamente para proporcionar un paso esencial de dicho argumento. En tal caso, el problema residiría no tanto en el argumento mismo de la «Deducción», sino en la tendencia de Kant de asignar a la «Deducción» una tarea que propiamente debía haber asignado a la «Analítica trascendental» considerada en su totalidad. Exploraremos con todo detalle esta posibilidad en los próximos tres capítulos, que se ocupan del «Esquematismo» y de las dos primeras «Analogías de la experiencia».

8

EL «ESQUEMATISMO» TRASCENDENTAL

El «Esquematismo de los conceptos puros del entendimiento» es el lugar en la *KrV* donde Kant se ocupa explícitamente de los productos de la síntesis trascendental de la imaginación que unifica los conceptos puros con la intuición pura (las condiciones intelectuales con las condiciones sensibles del conocimiento humano). Considerando esto como una pista, mis principales finalidades en este capítulo son explicar precisamente qué se entiende por «esquema trascendental» y delinear la función de la teoría kantiana del «Esquematismo» trascendental en el argumento general de la «Analítica trascendental». Al hacer esto, espero iluminar algo más la tesis que Kant expone en su carta a Reinhold (tratada en el Capítulo 4), según la cual el capítulo del «Esquematismo» contiene la primera formulación del principio de los juicios sintéticos en la *KrV*.

> *Todos los juicios sintéticos del conocimiento teórico solo son posibles mediante la relación de un concepto dado a una intuición.* Si el juicio sintético es *experimental*, la intuición subyacente debe ser empírica; si es un juicio *a priori*, la intuición debe ser pura.[1]

El capítulo está dividido en cuatro partes. La primera se ocupa de la explicación que hace el propio Kant de la función del esquematismo y de por qué describe el problema del esquematismo de

1. Carta de Kant a Reinhold, 12 de mayo de 1789, *Ak*, XI, 30

los conceptos puros en términos de *subsunción*. La segunda parte examina las principales formas como Kant caracteriza el esquema trascendental, tanto en el capítulo del «Esquematismo» como en otros lugares, y sostiene que los esquemas han de ser considerados como intuiciones puras determinadas o conceptualizadas. La tercera parte considera el asunto de la naturaleza y justificación de la tesis según la cual un esquema particular pertenece a una categoría dada, por ejemplo, «la permanencia de lo real en el tiempo» pertenece a la sustancia, y sostiene que tal tesis constituye una clase especial de juicios sintéticos a priori («juicios de esquema»). También trata de mostrar cómo serían justificados tales juicios, proyecto que Kant desatendió totalmente, pero que resulta ser crucial para el argumento general de la «Analítica trascendental». La cuarta parte trata de la conexión entre los esquemas y los «Principios», y sostiene que la interpretación de los esquemas como intuiciones puras determinadas proporciona la clave para la comprensión de la naturaleza sintética a priori de los «Principios».

I. «Esquematismo» y subsunción

La tarea oficial asignada al «Esquematismo» es explicar cómo las categorías, que tienen su origen en la naturaleza del entendimiento humano, pueden aplicarse a lo que es sensiblemente dado a la mente, es decir, a los fenómenos. Así pues, la tarea refleja la insistencia de Kant en la distinción entre sensibilidad y entendimiento como dos fuentes de conocimiento. En una pequeña sección titulada «Juicio trascendental en general», que sirve como introducción a la «Analítica de los principios», el segundo libro de la «Analítica trascendental», Kant afirma que el «Esquematismo» cumple su tarea al proporcionar las «condiciones sensibles únicamente bajo las cuales pueden ser empleados los conceptos puros del entendimiento» (A 136 / B 175). Por «condiciones sensibles» para el empleo de un concepto, Kant entiende los rasgos o propiedades específicos de lo que es dado sensiblemente y que manifiesta o corresponde a lo que es pensado en el concepto. Esto también podría llamarse «condiciones del significado empírico» de un concepto. La idea básica aquí es que, prescindiendo de tales condiciones (esquemas), los conceptos puros del entendimiento tienen un «uso lógico» (como funciones lógicas del juicio), pero no un «uso real», i. e., una aplicación a objetos «reales».

Especificar estas condiciones es especificar también lo que se ha sostenido respecto del mundo fenoménico (la suma de todas

las apariencias) cuando se afirma que se le aplican categorías particulares. Por lo tanto, la determinación de estas condiciones es una parte integral de lo que Kant llama «primera parte de la metafísica» (B XVIII), y Paton, «metafísica de la experiencia»,[2] a saber, un cuerpo de proposiciones sintéticas a priori («Principios del entendimiento puro») en el que las afirmaciones de las categorías se refieren al mundo fenoménico. En efecto, supuesta esta concepción de la metafísica, incluso se puede suscribir la frase de Heidegger de que «la doctrina del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento es la etapa decisiva en el establecimiento de los fundamentos de la *metaphysica generalis*».[3]

Sin embargo, a pesar de esto se sostiene a veces que la descripción del «Esquematismo» es superflua, pues los resultados deseados, si es que de alguna manera son alcanzados, ya debieron haber sido establecidos en la «Deducción trascendental». Originalmente esto fue sostenido por Prichard, para quien esto se aplica a la totalidad del segundo libro de la «Analítica trascendental» y no solo al capítulo del «Esquematismo».

> Sentimos naturalmente una dificultad preliminar respecto de la existencia de esta segunda parte de la «Analítica» en general. Es claro que si la primera parte es exitosa, la segunda debe ser innecesaria. Porque si Kant está en posibilidad de fundamentar que las categorías deben aplicarse a los objetos, no necesita determinarse subsiguientemente ninguna condición especial de su aplicación. Por ejemplo, si puede establecerse que la categoría de cantidad debe aplicarse a objetos, también está implicado que no hay condiciones especiales de su aplicación, o que ya han sido descubiertas y se ha mostrado que existen. De nuevo: afirmar la aplicabilidad de las categorías es realmente afirmar la existencia de principios, de hecho, probar esto es el objetivo del *Sistema de los principios*. Por lo tanto, afirmar la aplicabilidad de las categorías de cantidad y de causa y efecto es afirmar, respectivamente, los principios de que todos los objetos de percepción son magnitudes extensivas y de que todos los cambios tienen lugar de acuerdo con la ley de causa y efecto.[4]

Más recientemente, una objeción similar, aunque referida específicamente al «Esquematismo», ha sido presentada por G.J. Warnock, quien sostiene que la presencia de este capítulo en la *KrV* se debe totalmente a la ilícita separación que ha hecho Kant entre la posesión de un concepto y la facultad de usarlo. De acuerdo con

---

2. H.J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, vol 1, p 72
3. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 105
4. H.A Prichard, *Kant's Theory of Knowledge*, pp 246-247

Warnock, el objetivo de la «Deducción trascendental» es probar que poseemos un grupo de conceptos (las categorías); si se alcanza esta meta, ya no quedarían pendientes cuestiones relativas a la aplicabilidad de estos conceptos y, por lo tanto, no tendríamos el problema de requerir la teoría del «Esquematismo» para su solución.[5]

Aunque ninguna de las dos formas de esta objeción resiste un examen, una breve consideración de ambas nos ayudará a clarificar más la función de la teoría kantiana del «Esquematismo» trascendental. Aquí la cuestión principal es la naturaleza totalmente general del resultado de la «Deducción trascendental».[6] Como vimos en el último capítulo, lo que se puede afirmar de la «Deducción trascendental» es, a lo sumo, que establece la realidad objetiva de las categorías, i. e., que tienen una referencia sensible o aplicación a los datos de la sensibilidad humana. Esto se alcanza en la segunda parte de la «Deducción», al conectar las categorías, en primer lugar, con las formas de la sensibilidad (particularmente el tiempo), a través de la síntesis trascendental de la imaginación, y, en segundo lugar, con el contenido empírico de la sensibilidad, mediante la síntesis de la aprehensión. Este argumento muestra, si es firme, que las categorías guardan una conexión necesaria con el tiempo y, por lo tanto, con los objetos en cuanto temporales. Sin embargo, por sí mismo este resultado difícilmente nos permite llegar a algunas proposiciones metafísicas específicas. Para citar el ejemplo del propio Prichard, simplemente no es verdad que «afirmar la aplicabilidad de las categorías de cantidad y de causa y efecto es afirmar el principio de que todos los objetos de percepción son magnitudes extensivas y que todo cambio ocurre según la ley de causa y efecto». Conocer que el concepto de cantidad es aplicable a los objetos de la experiencia humana, aún no es conocer que se aplica universalmente, ni que los objetos a los cuales se aplica son magnitudes extensivas. En particular la última conclusión requiere el conocimiento adicional de cómo este concepto se expresa en términos sensibles, es decir, de cómo es esquematizado. Una vez más: conocer que la categoría de causalidad es aplicable a los objetos de la experiencia humana, no es conocer que se refiere específicamente a los cambios de estado de las sustancias ni que se refiere a todos esos cambios.[7]

---

5. G J Warnock, «Concepts and Schematism», *Analysis*, 8 (1949), 77-82.

6. Eva Schaper, «Kant's Schematism Reconsidered», *Review of Metaphysics*, 18 (1964), 267-292; Moltke S. Gram, *Kant's Ontology and the A Priori*; y Lauchlan Chipman, «Kant's Categories and Their Schematism», *Kant-Studien*, 63 (1972), 36-49

7. Cfr. Paton, *Kant's Metaphysic*, vol. 2, p 67

Consideraciones similares se aplican a la objeción en la forma en que Warnock la presenta. El propósito de la «Deducción trascendental» no es, como Warnock sugiere, probar que poseemos un cierto conjunto de conceptos. Al contrario, en la base de la «Deducción metafísica» se asume que poseemos conceptos puros y que por lo menos tienen un «uso lógico» (como funciones lógicas del juicio). La cuestión de la que se ocupa es la de si también tienen un «uso real» o extralógico, i. e., una aplicación a objetos de posible experiencia.[8] De nuevo: si el argumento es sólido, prueba que las categorías tienen tal uso, pero no muestra cómo y bajo qué condiciones específicas los conceptos particulares han de ser empleados. Por ejemplo, no nos dice qué propiedad o qué relación de fenómenos en el tiempo debe ser considerada como expresión sensible o análoga de la relación lógica de fundamento y consecuente. Esta es la tarea que el «Esquematismo» debe efectuar para cada una de las categorías. Tal y como Kant lo subraya en una reflexión importante, «El esquematismo muestra las condiciones bajo las cuales un fenómeno es determinado respecto de la función lógica y, por lo tanto, bajo una categoría».[9]

Otra dificultad que los críticos han encontrado en la explicación de Kant es que la totalidad del problema de encontrar las condiciones sensibles que permiten la aplicación de categorías específicas a los fenómenos se plantea en términos de subsunción. Esto ocurre en dos ocasiones, y *subsunción* parece que es usada en diferente sentido en cada caso.[10] La primera se encuentra en la introducción a la «Doctrina trascendental del juicio», donde Kant define el juzgar como «la facultad de subsumir bajo reglas, es decir, de distinguir si algo cae o no bajo una regla dada (*casus datae legis*)» (A 132 / B 177). Aquí las reglas son los conceptos puros, y los esquemas funcionan como los medios para determinar si un fenómeno dado cae bajo una o bajo otra de esas reglas. La segunda, y muy notoria ocasión, se halla en el pasaje con el que se inicia el capítulo mismo del «Esquematismo». Kant empieza haciendo notar que en todos los casos de subsunción de un objeto bajo un concepto se requiere alguna homogeneidad entre los dos. Esta homogeneidad se ejemplifica mediante la relación del con-

8. Una observación similar es hecha por Gram al tratar la objeción de Warnock, aunque sin mención específica de un «uso lógico», *Kant, Ontology and the A priori*, 89-91.

9. Reflexión 5.133, *Ak*, XVIII, 392.

10. Esto es puesto de manifiesto por Ernst Robert Curtius, «Das Schematismuskapitel in der *KrV*», *Kant-Studien*, 19 (1916), 338-366, esp 348; y por Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason»*, p. 336.

cepto geométrico de un círculo con el concepto empírico de un plato (y no, como uno lo esperaría, con el plato mismo). Aquí se dice que la homogeneidad consiste en el hecho de que lo que es intuido en el primero (el concepto geométrico), es pensado en el último.[11] Enseguida, a manera de contraste con esta situación relativamente no problemática, aparece el pasaje decisivo:

> Comparados con las intuiciones empíricas (o incluso con todas las sensibles), los conceptos puros del entendimiento son totalmente heterogéneos y jamás pueden hallarse en intuición alguna. ¿Cómo podemos, pues, *subsumir* esta bajo tales conceptos y, consiguientemente, *aplicar* la categoría a los fenómenos, ya que a nadie se le ocurrirá decir que una categoría, la de causalidad por ejemplo, puede ser intuida por los sentidos ni hallarse contenida en el fenómeno? En realidad, es esta natural e importante pregunta la que hace necesaria una doctrina trascendental del juicio, una doctrina que manifieste la posibilidad de aplicar a los fenómenos en general los *conceptos puros del entendimiento* [A 136-137 / B 176-177].

Desafortunadamente, la mayoría de los comentaristas de Kant han considerado que esta pregunta, por lo menos de la manera en que él la formula aquí, no es ni natural ni importante. De acuerdo con la objeción tradicional, *subsunción* es usada aquí en el sentido en el cual es considerada en la doctrina tradicional del juicio, es decir, para designar la relación entre el concepto de una clase y los particulares que caen bajo ella. Como evidencia de esta interpretación, tenemos el ejemplo que Kant proporciona de la relación entre el concepto geométrico de un círculo y el concepto empírico de un plato. Según esta lectura, es entonces fácil argumentar no solo que esta noción de subsunción es irremediablemente inadecuada para captar la naturaleza del juicio, sino que además tal formulación confunde la relación que, de acuerdo con la doctrina del propio Kant, se mantiene entre las categorías y lo dado sensiblemente. Como Kemp Smith hace notar, esta es, propiamente, una relación de forma y materia, estructura y contenido, pero no de universal y particular.[12]

Ciertamente, los parágrafos con los que se inicia el capítulo del

---

11. *KrV*, A 137 / B 176. Aquí estoy siguiendo la versión original del texto y no las enmiendas de Vaihinger, las cuales fueron adoptadas por Kemp Smith en su traducción. Para un análisis de este aspecto, véase Paton, *Kant's Metaphysic*, vol. 2, p 26, n. 1.

12. Kemp Smith, *Commentary*, pp. 335-336. En lo esencial, Kemp Smith está siguiendo aquí a Curtius. La línea de objeción que estoy tratando de esbozar se propone captar el sentido fundamental de las críticas de Curtius y Kemp Smith.

«Esquematismo» no pueden ser caracterizados como un modelo de claridad filosófica. Sin embargo, sería sorprendente que Kant estuviese efectivamente tan confundido como sus críticos suponen que lo estaba. En primer lugar, uno puede cuestionar si Kant realmente propuso que su ejemplo de la relación entre el concepto geométrico de un círculo y el concepto empírico de un plato debe ser considerado como un ejemplo de la subsunción de un particular bajo el concepto de una clase. Esto sugiere que el concepto de un plato (o, mejor dicho, el plato mismo) puede ser considerado como un miembro de la clase de los círculos, lo cual difícilmente puede ser lo que Kant quiso decir. Como Paton ha indicado, parece más bien que la clave del intento kantiano se halla en la enigmática referencia inicial a la «redondez que es intuida en el primero» (el concepto geométrico puro de un círculo).[13] Aceptando esto, entonces podemos interpretar a Kant como sosteniendo que la posibilidad de exhibir el concepto geométrico en una intuición pura (construir un círculo) es lo que explica la homogeneidad de este con los objetos, e. g. platos, que son dados en la intuición empírica, y con los conceptos empíricos, los cuales son formulados por abstracción a partir del contenido de tal intuición («pensados en la última»). En suma, la homogeneidad se da entre intuiciones puras y empíricas, no entre el concepto de una clase y los miembros de esa clase. Es más, solo esta interpretación nos permite comprender el sentido del contraste que Kant desea trazar entre el concepto geométrico y los conceptos puros del entendimiento, los cuales «nunca pueden ser encontrados en una intuición».

Tal interpretación de la relación círculo-plato nos exonera de la necesidad de interpretar la problemática relación entre conceptos puros y apariencias en términos de la noción de subsunción que opera en la teoría tradicional del juicio. En efecto, tal como el texto lo indica, Kant está usando *subsunción* como un sinónimo de *aplicación*.[14] Así pues, parece ser más razonable y estar más de acuerdo con el texto interpretar aquí *subsunción* significando simplemente *aplicación*, y no tanto hacer de ella la «palabra dominante», lo cual nos obligaría a concluir que Kant ha planteado erróneamente el problema de la aplicación de las categorías en términos de la noción judicativa de subsunción. Sin embargo, si tuviéramos que detenernos aquí, aún no habríamos adelantado mucho en la interpretación que proponemos de *subsunción*. En efecto,

---

13 Paton, *Kant's Metaphysic*, vol 2, p. 26, n 1

14. Cfr. Gerold Prauss, *Erscheinung bei Kant*, p 103

una exégesis adecuada debe mostrar que el término no es completamente inútil. Afortunadamente, esto puede hacerse con facilidad. La clave consiste en que la concepción que está operando aquí, y a la que le corresponde proporcionar una analogía para comprender el problema de la aplicación de los conceptos puros del entendimiento a los fenómenos, es la concepción silogística de subsunción y no la concepción judicativa de ella.[15] Kant resume su punto de vista en este tema en la *KrV* y en un pasaje paralelo de las «Lecciones de lógica» (§ 58). Como señala en la *KrV*, inferir o «juzgar mediatamente» tiene lugar «mediante la subsunción de la condición de un juicio posible bajo la condición de un juicio dado». El «juicio dado» es la regla universal que funciona como premisa mayor («todo compuesto es alterable»). La premisa menor es caracterizada como «la subsunción de la condición de otro juicio posible bajo la condición de una regla» («los cuerpos son compuestos»). La conclusión es el «juicio mediato», el cual resulta de la aplicación de la regla al caso subsumido («los cuerpos son alterables») (A 330-331 / B 386-387). Aquí el término crucial es *condición*. Recordemos que en la premisa menor la «condición de otro juicio posible» (cuerpos) es lo que subsume bajo «la condición de la regla» (no la regla misma). Además, Kant nos dice que esta regla «establece algo universal sujeto bajo cierta condición». En el silogismo categórico del texto, la condición de la regla es la cualidad de ser compuesto. La premisa menor afirma que en el caso de los cuerpos se reúne esta condición. Esto permite concluir que todos los cuerpos son alterables. La condición de la regla es, pues, el término medio del silogismo, el «tercer término», que conecta la regla universal con los particulares a los cuales esta se aplica en la conclusión.

Difícilmente Kant deseó elaborar la aplicación de las categorías a los fenómenos a la manera de un razonamiento silogístico. Sin embargo, la analogía con tal razonamiento sirve para destacar el problema específico de cómo entender la posibilidad de tal aplicación. Como ya se ha señalado, el problema radica en la heterogeneidad de los dos elementos que se han de poner en conexión. Esta heterogeneidad es debida al hecho de que los conceptos puros del entendimiento, en contraste incluso con los conceptos «sensibles puros» o conceptos matemáticos, son derivados de la

15. Tanto Curtius («Das Schematismuskapitel», p. 348 ss) como Kemp Smith, (*Commentary*, p. 336) reconocen la conveniencia de este modelo para la representación de la problemática del esquematismo, pero enseguida proceden a criticar a Kant por no adherirse a él.

naturaleza misma del entendimiento. Como tales, no tienen relación directa con la intuición. Sin embargo, como lo demuestra la «Deducción trascendental», están referidos a la intuición y, por lo tanto, a los fenómenos. Tomando en consideración todo esto, es fácil ver que el propósito completo de la analogía es sugerir que, al igual que el caso del razonamiento silogístico, la conexión entre la regla expresada en la premisa mayor y el ítem al cual esta se aplica en la conclusión, solo se establece por medio de la subsunción del ítem bajo la *condición* de la regla; así, en este caso, en el que los conceptos puros del entendimiento son las reglas universales, hay necesidad de algo análogo a la condición de la regla, o término medio del silogismo, bajo el cual los fenómenos pueden ser «subsumidos». Esto análogo resulta ser, evidentemente, el esquema trascendental, el desafamado «tercer término» que hace posible la mediación entre categoría y fenómeno.

Por último, si esta analogía no nos permite ver la naturalidad de la pregunta que Kant plantea, al menos sí nos permite ver su importancia. En tanto que, para Kant, los conceptos son «predicados de posibles juicios» (A 69 / B 94), y ya que los juicios en los que se aplican conceptos a los fenómenos son juicios sintéticos, mientras que aquellos que aplican conceptos a priori son juicios a priori, se sigue que la cuestión de la cual Kant se ocupa al inicio del capítulo del «Esquematismo» es en realidad la cuestión de cómo los juicios sintéticos son posibles a priori.[16] Cuando por primera vez, en la introducción de la *Crítica*, Kant plantea este problema en términos generales, sin ninguna referencia específica a los conceptos puros del entendimiento, aludió misteriosamente a una «incógnita = *x*» (B 13), que es necesaria para fundamentar la conexión entre los conceptos afirmada en el juicio. Cuando Kant regresa a este tema en la «Analítica trascendental», esta «incógnita = *x*» es caracterizada, más precisamente, como un esquema trascendental. Sin duda esto es parte de lo que Kant tenía en mente al escribir a Reinhold la carta citada al inicio de este capítulo.

II. La naturaleza del «Esquematismo» trascendental

¿Qué ha de ser, entonces, un esquema trascendental para poder desempeñar este importante papel? Esta parecería una pregunta directa para la cual debe haber una respuesta franca y carente de ambigüedad. Sin embargo, cuando regresamos al texto

16. *Vid* Allison, *Kant-Eberhard Controversy*, esp p 60.

encontramos una variedad desconcertante de respuestas, obviamente, no todas compatibles entre sí. Limitándonos al capítulo del «Esquematismo», e incluso ignorando las pequeñas diferencias, por no mencionar las importantes descripciones de los esquemas de los conceptos empíricos y matemáticos, encontramos que la noción de esquema trascendental es caracterizada de las siguientes maneras:

1. Como un «tercer término» o «representación mediadora» que, al ser «homogénea con la categoría, por una parte, y con el fenómeno, por otra, es un término que hace posible aplicar la primera al segundo». Kant también afirma que esta representación mediadora debe ser «pura» (libre de todo elemento empírico), y que «debe ser intelectual por un lado y sensible por el otro» (A 138 / B 177)

2. Como una «determinación trascendental del tiempo» que, como se ha sugerido en la primera caracterización, es homogénea tanto con la categoría como con el fenómeno y que «posibilita subsumir los fenómenos bajo la categoría» (A 139 / B 178).

3. Como la «condición formal y pura de la sensibilidad a la que se halla restringido el uso de los conceptos del entendimiento» (A 140 / B 179).

4. Como la «representación de un procedimiento universal de la imaginación para suministrar a un concepto su propia imagen» (A 140 / B 179-180). Esta formulación se propone como una caracterización general de esquema y se conecta directamente con la breve descripción de los esquemas de los conceptos matemáticos y empíricos como reglas para la construcción de imágenes.

5. Como «simplemente la síntesis pura, conforme a una regla de unidad conceptual expresada por la categoría». Esta formulación subraya el aspecto de que los esquemas de los conceptos puros del entendimiento, a diferencia de los de otros conceptos, no pueden ser tomados como reglas para la construcción de imágenes. En este contexto, el esquema es descrito como «un producto trascendental de la imaginación, producto que concierne a la determinación del sentido interno en general de acuerdo con las condiciones de la forma de este (tiempo) en relación con todas las representaciones, en la medida en que estas tienen que hallarse ligadas a priori en un concepto, conforme a la unidad de la apercepción» (A 142 / B 181).

6. Como «las verdaderas y únicas condiciones que hacen que tales conceptos se refieran a objetos y, consiguientemente, que posean una significación» (A 146 / B 185).

7. Como «nada más que *determinaciones del tiempo* realizadas *a priori* según una regla» (A 145 / B 184)

8. Como «reducido al fenómeno o concepto sensible de un objeto concordante con las categorías» (A 146 / B 186).

Ante este exceso de formulaciones, la tesis que yo deseo defender es que un esquema trascendental ha de considerarse como una intuición pura, y que esto es compatible con todas las formulaciones exceptuando la cuarta. A pesar de que ninguna de estas formulaciones identifica explícitamente esquema trascendental con intuición pura, obviamente tal identificación es compatible con la tercera y sexta. Sin embargo, es más pertinente el hecho de que Kant caracteriza explícitamente un esquema trascendental como intuición pura tanto en la *Crítica de la razón práctica* como en la *Crítica del juicio*. En la primera, en relación con la «Típica del juicio puro práctico», escribe:

> El juicio de la razón pura práctica está sometido a las mismas dificultades que el juicio de la razón pura teórica. Esta última disponía, sin embargo, de un medio para escapar a esas dificultades. La razón pura teórica podía escapar porque en su uso teórico todo depende de intuiciones, a las cuales podían ser aplicados los conceptos puros del entendimiento, y tales intuiciones (aunque solo de objetos de los sentidos), como a priori y, por ende, en lo que concierne a la conexión de la diversidad en ellas conforme a los conceptos del entendimiento, podían ser dadas a priori, i. e., como esquemas.[17]

En la *Crítica del juicio*, Kant anota:

> Las intuiciones son requeridas siempre para verificar [*darzuthun*] la realidad de nuestros conceptos. Si los conceptos son empíricos, las intuiciones son llamadas ejemplos, si son conceptos puros del entendimiento, las intuiciones reciben el nombre de esquemas.[18]

La tesis de que el esquema trascendental debe ser considerado como intuición pura no es nueva. Moltke S. Gram ha insistido en ello en su exposición de la «Analítica trascendental». Sin embargo, Gram otorga a su interpretación un estatus subterráneo, en tanto que la conecta con lo que él llama teoría kantiana «oculta» o «implícita» de la sinteticidad. De acuerdo con esta teoría, los juicios sintéticos predican conceptos de intuiciones y los juicios sintéticos

---

17 *Ak*, V, 68.

18. *Ak*, VI, 251

a priori predican conceptos puros de intuiciones puras. Los esquemas trascendentales, considerados como intuiciones puras, son, en esta perspectiva, los referentes de los conceptos esquematizados y no de los conceptos puros.[19] Sin embargo, Gram niega explícitamente que esta interpretación sea compatible con todas las descripciones de Kant. En particular, niega la compatibilidad con la descripción del «tercer término». El corazón del problema, de acuerdo con Gram, radica en lo que él considera que es la incoherencia de la noción de un «tercer término», el cual es universal y particular, intelectual y sensible. En tanto que esto constituye dos conjuntos de propiedades contradictorias, nada hay que pueda poseer ambos miembros de cada conjunto. Es más, incluso si algo pudiera poseer ambos miembros, no sería una intuición pura, la cual es, por definición, totalmente sensible y particular.[20]

Sin embargo, puede verse fácilmente que esta objeción es engañosa. En efecto, es el resultado directo de la errónea distinción que hace Gram entre los dos sentidos de *intuición pura* tratados en el Capítulo 5.[21] Recordemos que estos dos sentidos corresponden a la distinción del propio Kant entre el espacio como una mera *forma de intuición*, o forma de la sensibilidad, y una representación actual de espacio (como en la geometría), la cual es una *intuición formal*.[22] De estos dos sentidos, obviamente solo el primero puede decirse que sea pura y completamente sensible. Por consiguiente, la objeción de Gram a la formulación del «tercer término» es el resultado de su errónea suposición de que la noción de intuición pura solo puede ser entendida en el primer sentido.

Tampoco el segundo sentido (determinado) de intuición pura puede considerarse como una idea tardía a la cual Kant alude únicamente en una oscura nota a pie de página de la segunda edición. Al contrario, es una tesis central de la «Deducción», incluso en la primera edición, que solo en la medida en que la «pura diversidad» de la intuición (intuición pura indeterminada) es sintetizada de acuerdo con las categorías, puede ser llevada a la unidad de la conciencia y, por tanto, producir un contenido real para

19. Gram, *Kant, Ontology*, esp. pp. 128-129.
20. *Ibíd*, 91-94.
21. *Vid.* Allison, *Kant-Eberhard Controversy*, 86-88.
22. Esta distinción está también implícita en la respuesta a Eberhard, donde Kant niega el innatismo de las representaciones actuales de espacio y tiempo (Allison, *Kant-Eberhard Controversy*, p. 136; *Ak*, VIII, 222-237). Quizá aún más pertinente resulte una reflexión en la que Kant se ocupa específicamente del «Esquematismo» y distingue entre *Zeitanschauung* y *Zeitbestimmung*, la intuición de tiempo y la determinación de tiempo (Reflexión 6.359, *Ak*, XVIII, 686).

el conocimiento. Kant lo establece claramente cuando dice que, prescindiendo de tal síntesis, «ni las más puras y elementales representaciones de espacio y tiempo podrían originarse» (A 102). Ciertamente, tales representaciones cuentan como intuiciones puras en sentido kantiano; y así nos vemos llevados, inevitablemente, a concluir que la concepción de intuición pura determinada es tan importante en el pensamiento de Kant como lo es la doctrina de la síntesis trascendental de la imaginación, de la cual esta es inseparable. Más aún, como también ya hemos visto, es precisamente a una intuición pura (determinada) a la cual el matemático apela cuando construye sus conceptos.[23] La intuición pura (formal), que es producida por dicha actividad, es sensible e intelectual (es la presentación *sensible* de un *concepto*) y es también universal y particular. En efecto, Kant sostiene esto mismo en su explicación de la construcción geométrica:

> *Construir* un concepto significa presentar la intuición a priori que le corresponde. Para construir un concepto hace falta, pues, una intuición *no empírica* que, consiguientemente, es, en cuanto intuición, un objeto *singular*, a pesar de lo cual, en cuanto construcción de un concepto (representación universal), tiene que expresar en su representación una validez universal en relación con todas las posibles intuiciones pertenecientes al mismo concepto [A 713 / B 741].

Por lo tanto, si consideramos la noción de intuición pura en el segundo sentido (determinado), no hay dificultad alguna para reconciliar la tesis de que un esquema trascendental es una intuición pura con la caracterización inicial de este como «tercer término». Debemos considerar ahora si esto es compatible con la segunda y decisiva caracterización del esquema como «determinación trascendental del tiempo». En tanto que la mayoría de las otras caracterizaciones son claramente equivalentes o derivadas de esta, en este caso el mostrar la compatibilidad será suficiente para justificar la interpretación.

Sin duda se deriva cierta credibilidad del hecho de que, para Kant, el tiempo es una intuición pura. Sin embargo, la credibilidad es meramente aparente, pues del hecho de que el tiempo es una intuición pura no se sigue, de modo alguno, que la intuición pura también sea una determinación trascendental del tiempo. Por otra

---

23. En este sentido es digno de notarse que, en la polémica con Eberhard, Kant caracteriza explícitamente la construcción matemática como «esquemática», más que «mecánica»; Allison, *Kant-Eberhard Controversy*, p 111; *Ak*, VIII, 192. El punto es que lo construido es el esquema del concepto

parte, el texto no nos ayuda en este aspecto. Kant, más que proporcionarnos una descripción de lo que exactamente se entiende por «determinación trascendental del tiempo», afirma simplemente su homogeneidad respecto de la categoría («en la medida en que es *universal* y en que está basada en una regla a priori») y del fenómeno («en la medida en que el tiempo se halla contenido en toda representación empírica de la diversidad») (A 138-139 / B 177-178). Sin embargo, algunas de las indicaciones aquí contenidas nos permitirán llegar a la comprensión de esta difícil noción.

Comencemos con una consideración de lo que Kant entiende, en general, por «determinar una intuición» (tengamos presente que el tiempo es una intuición). Esa expresión no es muy frecuente en el texto, pero en todos los lugares donde la encontramos significa claramente sintetizar, conceptualizar o subsumir la intuición dada bajo un concepto (todos estos usados aquí como sinónimos) de manera tal que la intuición es referida o representa un objeto.[24] Es más, solo por este medio un concepto puede entrar en relación con un objeto y obtener así realidad objetiva. Aquí *trascendental* equivale a *a priori* o universal y necesario; por lo tanto, la segunda y la séptima formulaciones son equivalentes. Así pues, una determinación trascendental de una intuición será simplemente una determinación regida por un concepto a priori, lo cual es precisamente lo que Kant señala en el pasaje citado anteriormente. Considerando ambas formulaciones, y aplicándolas al tiempo, llegamos al resultado de que una determinación trascendental del tiempo debe ser una conceptualización de tiempo sujeta a un concepto a priori, la cual, al referir el tiempo a un objeto, i. e., al objetivarlo, proporciona realidad objetiva al concepto implicado. Objetivar el tiempo significa representar un orden temporal de los eventos o estados de cosas del mundo fenoménico válido intersubjetivamente, en contraste con el orden meramente subjetivo, o «subjetivamente válido», de las representaciones en una conciencia individual. Presumiblemente, esto es efectuado por la síntesis trascendental de la imaginación. Por lo tanto, una determinación trascendental del tiempo puede caracterizarse como un producto de esta síntesis o, como Kant afirma en la quinta formulación, como un «producto trascendental de la imaginación».[25]

---

24 Véase *KrV*, B 153-156, donde Kant habla específicamente de la determinación del sentido interno, véase también su carta a Beck, 3 de julio de 1792 (*Ak*, XI, 348).

25. Así considerada, una «determinacion trascendental del tiempo» también equivale a «la sintetización en general» (*Das Zusammengesetzten überhaupt*) a la cual Kant se refiere en su carta a Beck y a Tieftrunk. Véase especialmente la carta a Tieftrunk del 11 de diciembre de 1797; *Ak*, XII, 222-225

Todas estas consideraciones parecen llevarnos a la conclusión de que las determinaciones trascendentales del tiempo, como productos de la síntesis trascendental de la imaginación, son características universales y necesarias (a priori) de un tiempo objetivo o de un orden temporal objetivo. Esto explicaría su homogeneidad con el fenómeno, ya que todo fenómeno está contenido en un orden objetivo, y con el concepto puro, puesto que estos conceptos proporcionan las reglas mediante las cuales se determina este orden. Sin embargo, la situación se complica considerablemente por el hecho de que el tiempo (al igual que el espacio) no es en sí mismo un objeto y no puede ser percibido. Por consiguiente, una determinación trascendental del tiempo no debe ser considerada como una característica del tiempo *per se*, sino más bien como una característica universal y necesaria de las cosas en el tiempo (fenómenos) en virtud de la cual puede representarse el tiempo de una manera determinada (pueden expresarse las relaciones objetivas de tiempo).[26] Para citar un solo ejemplo, Kant afirma que el esquema del concepto de sustancia es la «permanencia de lo real en el tiempo» (A 143 / B 183). En la «Primera analogía», Kant sostendrá que el cambio y, con él, el transcurso del tiempo, podrán ser intuidos solo por referencia a algo permanente. Ahora no nos ocuparemos de la fuerza de este argumento, sino solo de la tesis, a saber: que el transcurso del tiempo solo puede determinarse por referencia a lo permanente y que, por lo tanto, la presencia de algo permanente es un rasgo necesario para que un mundo pueda ser experimentado como temporal. De acuerdo con esto y con las consideraciones antes mencionadas, se sigue que la permanencia, aunque no es una propiedad del tiempo en sí mismo, sino más bien de las cosas en el tiempo, puede considerarse como una determinación trascendental del tiempo.

Pero, ¿puede esta descripción de una determinación trascendental del tiempo debilitar completamente la tesis de que un esquema trascendental es una intuición pura? ¿Cómo puede una característica necesaria de las cosas en el tiempo, o incluso la representación de tal característica, ser llamada *intuición pura*? Continuando con nuestro ejemplo: permanencia es un concepto que se refiere a un número de objetos posibles, y, *mutatis mutandis*, lo mismo puede decirse del esquema. Indudablemente esta es la razón por la que los esquemas trascendentales frecuentemente son considerados como conceptos e identificados con las categorías esquematizadas. Es más, esta interpretación no solo es sugerida

26. Paton, *Kant's Metaphysic*, vol 2, 28-30

por la descripción anterior, sino que incluso parece estar confirmada por la caracterización que el mismo Kant hace del esquema en la octava formulación como «el mero fenómeno o concepto sensible de un objeto en acuerdo con la categoría».

En tanto que el esquema trascendental ya ha quedado definido como intuición pura *determinada* y en cuanto que esto significa intuición conceptualizada, no nos causará mayor sorpresa encontrar un componente conceptual en su caracterización. Aquí el énfasis debe recaer en el hecho de que es un concepto *sensible*. Aunque Kant comienza con una separación radical entre sensibilidad y entendimiento, intuición y concepto, el corazón de su explicación del conocimiento se encuentra en la tesis según la cual todo conocimiento de objetos implica ambos elementos. Con relación a la permanencia, al igual que todos los esquemas trascendentales, el elemento intuitivo debe ser localizado en el componente sensible irreductible de la representación. Pensar algo permanente es pensarlo precisamente como durando a través del tiempo. Así pues, el concepto «descansa sobre», o presupone, la intuición de tiempo a la cual determina. En este sentido es análogo al concepto matemático, e. g., triángulo, que posee una referencia esencial a la intuición pura de espacio donde es elaborado o presentado.

Aquí podría objetarse que la comparación ignora la diferencia crucial entre conceptos matemáticos y conceptos puros del entendimiento: los primeros pueden ser construidos, es decir, presentados en una intuición pura (formal), mientras que para los últimos esto no es posible. En efecto, el problema del «Esquematismo» fue generado, en primer lugar, por la total heterogeneidad entre concepto puro e intuición. Así pues, la justificación básica para caracterizar la realización (construcción) del concepto matemático como intuición pura (formal) parece estar totalmente ausente en el caso de los esquemas de los conceptos puros del entendimiento.

A fin de abordar esta objeción, es necesario considerar la explicación de la intuición pura que Kant proporciona en la «Estética trascendental». Como hemos visto, esta concepción está correlacionada consistentemente con la noción de forma. Las diferencias entre las diversas caracterizaciones giran en torno a las distintas maneras en las que esta última noción es elaborada. Así pues, en las definiciones preliminares, inicialmente «intuición pura» equivale a «forma de la sensibilidad» (A 20 / B 34-35). Pero ya que la característica que define a la intuición empírica es la presencia de sensación, de manera semejante, una forma de la sensibilidad es llamada «forma de intuición empírica». Correlativamente, en tanto

que el «fenómeno» es definido como el «objeto indeterminado de una intuición empírica», una intuición pura puede también designarse como una «forma del fenómeno».

Ya hemos considerado muchas de estas expresiones y sus relaciones entre sí en el Capítulo 5, donde vimos que *forma* es equivalente a *condición*, entendido este último término en sentido epistémico. Así pues, en la «Exposición metafísica del espacio», Kant sostiene que la representación de espacio funciona como una «condición» de la experiencia externa, sobre la base de que solo por referencia a esta representación los objetos pueden ser experimentados como externos a la mente y exteriores unos a otros. De modo correlativo, en las conclusiones que se siguen de esta exposición, Kant asevera que el espacio «no es sino la forma de todos los fenómenos del sentido externo», justamente porque afirma haber mostrado ya que es la «condición subjetiva de la sensibilidad únicamente bajo la cual la intuición externa es posible para nosotros» (A 26 / B 42). Aquí, Kant afirma una correlación entre *condición de intuición* o sensibilidad, *forma de intuición* e *intuición pura*. Atendiendo a esta correlación, parecería plausible defender que los esquemas trascendentales son intuiciones puras si puede mostrarse que funcionan como «formas» o «condiciones» de intuición sensible.

Ciertamente, parece que Kant afirma tal función para los esquemas trascendentales, al caracterizarlos como *condiciones formales de la sensibilidad* (A 140 / B 179). En efecto, resulta sorprendente recordar la ya mencionada caracterización del espacio como *condición subjetiva de la sensibilidad*. Sin embargo, aun al margen de esto, ahora debe ser claro que esta es precisamente la función asignada a las determinaciones trascendentales de tiempo. Como condiciones de la determinación empírica del tiempo, sin duda son condiciones en un sentido diferente al de espacio y tiempo. Estos últimos son condiciones o formas generales de la sensibilidad, i. e., condiciones bajo y en referencia a las cuales los datos de la intuición empírica son dados a la mente. En cambio, las determinaciones trascendentales de tiempo son condiciones temporales específicas de las intuiciones empíricas reales; sin embargo, son condiciones de la intuición empírica y, por lo tanto, son intuiciones puras en el sentido kantiano.

III. Las categorías y sus esquemas: el problema de los juicios de esquema

Además de explicar la función de los esquemas trascendentales y caracterizarlos en términos generales, Kant nos proporciona un catálogo de los esquemas particulares que están conectados con diversas categorías (por lo menos con ocho de ellas).[27] Este catálogo contiene una serie de afirmaciones que yo llamaré aquí «juicios de esquema». Por «juicio de esquema» entiendo simplemente un juicio que afirma que cierto esquema pertenece a cierta categoría o que es la expresión sensible de cierta categoría. Un ejemplo de tal juicio es el enunciado «el esquema de la sustancia es la permanencia de lo real en el tiempo» (A 143 / B 183). Atendiendo a la naturaleza y función del «Esquematismo» trascendental, parece claro que tales juicios pueden ser considerados como declaraciones semánticas. En la terminología de C.I. Lewis, adoptada por Lewis White Beck, tales juicios dan a las categorías un «sentido significante», mientras que, al margen de sus esquemas, las categorías poseen meramente un «significado lingüístico».[28] Por esta razón, los esquemas han sido caracterizados como «reglas semánticas».[29] En el capítulo del «Esquematismo», el propio Kant afirma enfáticamente que «en consecuencia, los esquemas de los conceptos puros del entendimiento constituyen las verdaderas y únicas condiciones que hacen que tales conceptos se refieran a objetos y que, por lo tanto, posean una *significación* [*Bedeutung*]» (A 146 / B 185). Por otra parte, Kant modifica en alguna medida esta tesis al destacar que los conceptos puros poseen, al margen de sus esquemas, una significación lógica e incluso una «significación trascendental», pero carecen de referencia a un objeto que pueda ser dado en una experiencia posible y, por lo tanto, no poseen significado «real».[30] Como se ha destacado previamente, considero que la última afirmación representa la doctrina con la que Kant está comprometido por su teoría de los conceptos puros.

---

27. Una explicación plausible de esto es la que proporciona Paton, *Kant's Metaphysic*, vol. 2, pp. 63-64.

28. Lewis White Beck, «Can Kant's Synthetic Judgements be Made Analytic?», en *Kant: Disputed Questions*, ed. Moltke S. Gram, p. 241.

29 Véase Robert E. Butts, «Kant's Schemata as Semantical Rules», en *Kant Studies Today*, ed Lewis White Beck, 290-300.

30. Véase *KrV*, A 242, A 248 / B 305.

Sin embargo, nuestro interés actual no se refiere a los conceptos puros considerados separadamente de sus esquemas. Nuestro interés se dirige, más bien, a las bases de su conexión con los esquemas. En particular, nos ocuparemos de la naturaleza y justificación de los juicios de esquema que afirman esta conexión. Una manera fructífera de abordar el problema suscitado por los juicios de este tipo es preguntarnos cómo han de clasificarse estos juicios dentro de la estructura kantiana. El hecho de que Kant no haga más que una lista de los esquemas pertenecientes a algunas categorías específicas podría sugerir que los juicios de esquema son enunciados analíticos o afirmaciones meramente estipulativas. La naturaleza semántica de estas afirmaciones también indica una interpretación similar. Sin embargo, la heterogeneidad entre lo intelectual y lo sensible y el estatus de los esquemas trascendentales como intuiciones puras o condiciones de la sensibilidad, excluyen la posibilidad de que estos enunciados sean analíticos. Por otra parte, la posibilidad de que tales afirmaciones sean meras estipulaciones, lo cual haría que la conexión fuera arbitraria, es incompatible con la tesis kantiana según la cual estos esquemas son las *únicas* condiciones bajo las cuales las categorías obtienen significación. Es igualmente claro que un juicio de esquema no puede ser un juicio sintético a posteriori. Ello implicaría que la conexión entre categoría y esquema estuviera basada en la experiencia, lo cual es incompatible tanto con el carácter a priori de ambos y con la tesis kantiana de que solo en virtud de estos esquemas las categorías pueden referirse a la experiencia. Por lo tanto, no nos resta otra alternativa que considerar que el juicio de esquema es tanto sintético como a priori.

Pero no podemos satisfacernos con un argumento por eliminación. Además, podemos ver positivamente que los juicios de esquema deben ser clasificados como juicios sintéticos a priori. A pesar de que estos juicios no son equivalentes a la definición real de las categorías,[31] ciertamente funcionan de modo análogo a tales definiciones y, como ya lo hemos visto, dichas definiciones son siempre juicios sintéticos. Por otra parte, tal como Lewis White Beck ha destacado, el proporcionar un esquema a un concepto, lo cual equivale a formular un juicio de esquema de dicho concepto, «no es proporcionar el *concepto* de una condición intuitiva que debe agre-

31 L.W Beck, «Can Kant's Synthetic Judgements be Made Analytic?», p. 241, sostiene que «esquematizar una categoría es algo muy diferente de definirla». Esto

garse al concepto o incluirse en su definición [...] es proporcionar la condición de la sensibilidad en sí».[32] Hemos visto que tal «condición de la sensibilidad» es una intuición pura. Beck no dice esto tal cual, pero hace notar que esa condición es un *addendum* trascendental, un predicado real, un predicado sintético, un *Bestimmung*, un elemento tanto de *ratio essendi* como de *ratio cognoscendi*.[33] De acuerdo con la teoría del juicio ya expuesta, todo juicio en el cual se realiza esto es, sin duda, sintético en sentido kantiano; y si el predicado es una representación a priori (como es el caso del juicio del esquema), entonces además el juicio es a priori.

El carácter sintético a priori de los juicios de esquema indica que estos, al igual que todos los demás juicios de este tipo, requieren una «deducción» o justificación. Por otra parte, a pesar de que el propio Kant no trató explícitamente este problema, existen al menos dos pasajes que indican que no le fue inadvertido. El primero procede de la «Introducción general» a la «Analítica de los principios». Al referirse a la «peculiaridad» de la filosofía trascendental, Kant hace notar que «además de la regla (o más bien, de la condición universal de las reglas), dada en el concepto puro del entendimiento, la filosofía trascendental puede señalar a priori el caso al cual se debe aplicar dicha regla». A la luz de esto, él agrega: «La filosofía trascendental debe formular, utilizando características generales pero suficientes, las condiciones bajo las cuales pueden darse objetos concordantes con tales conceptos» (A 136 / B 175). El segundo pasaje procede del capítulo del «Esquematismo». Aquí, Kant señala brevemente que «los conceptos puros a priori deben contener a priori, aparte de la función realizada por el entendimiento en la categoría, condiciones formales de la sensibilidad (sobre todo, del sentido interno)» (A 140 / B 179). En relación con este pasaje, ya hemos visto que estas «condiciones formales de la sensibilidad» son los esquemas trascendentales.

Desafortunadamente, ninguno de estos dos pasajes es de gran ayuda para la solución de este problema. Ambos presuponen el

---

ciertamente es verdad si nos referimos a una definición nominal. En todo caso, proporcionar un esquema y dar una definición real serviría para el mismo propósito, a saber, establecer la realidad objetiva del concepto en cuestión. Kant, hasta cierto punto, es ambiguo en este aspecto. Como ya hemos visto en el Capítulo 6, Kant subraya que «no podemos dar de ninguna de ellas [las categorías] una definición real [agregado en B] sin descender a las condiciones de la sensibilidad» (A 240 / B 300). En tanto que esquematizar es descender a las condiciones de la sensibilidad, puede considerarse que la afirmación de Kant implica que los diversos esquemas son definiciones reales de las categorías.

32. *Ibíd.*, pp. 241-242.

33. *Ibíd.*, p. 242.

resultado de la «Deducción trascendental», sobre todo, que los conceptos puros están en relación con el tiempo mediante su conexión con la síntesis trascendental de la imaginación. Teniendo en cuenta este resultado, parece que Kant está sosteniendo que es posible especificar el esquema correspondiente a la categoría o, lo que es lo mismo, que la categoría, de alguna manera, «contiene» su esquema (la condición formal de la sensibilidad). Sin embargo, no se encuentra vestigio alguno de justificación de esta tesis, y no se ofrece explicación de cómo puede establecerse la conexión entre una categoría dada y su esquema. Así pues, nos vemos conducidos ante el paradójico resultado de que la totalidad del problema de lo sintético a priori aparece *en* la doctrina del «Esquematismo», a pesar de que esta doctrina se propone como un paso esencial en la resolución de dicho problema.

El inicio de una vía plausible para abordar este problema es la conocida distinción entre categoría pura y categoría esquematizada. Así pues, se podría argumentar que, mientras que los conceptos puros no guarden conexión con el tiempo, no puede suministrarse ningún esquema. Por otra parte, ya que las categorías esquematizadas guardan conexión con el tiempo (como reglas de la síntesis trascendental de la imaginación), la conexión entre *estas* categorías y sus esquemas puede determinarse analíticamente. Por ejemplo: si, de acuerdo con Paton, definimos la categoría pura de sustancia como «el concepto de la síntesis de sujeto y predicado», y la categoría esquematizada como «el concepto de la síntesis de permanencia y cambio en el tiempo»,[34] entonces sería imposible proporcionar un esquema para la primera y sería un asunto trivial proporcionar un esquema para la segunda.[35]

Sin duda, esto es insatisfactorio. Pero incluso aceptando la distinción entre categorías puras y esquematizadas, la cual Kant nunca establece explícitamente,[36] la dificultad estriba en que solo des-

---

34. Paton, *Kant's Metaphysic*, vol. 2, pp. 52-53.

35. Según Paton, el esquema es simplemente el producto de la síntesis de acuerdo con la categoría esquematizada; *ibíd.*, p 53, y en general, pp 42-43

36. Esta distinción es un lugar común en la literatura, y frecuentemente es tratada como si fuera la distinción entre dos clases de conceptos. Esto ciertamente es verdad en el caso de la descripción de Paton, y más aún en el caso de Gram. Para este último, véase especialmente *Kant, Ontology*, pp. 126-127. Sin embargo, yo no considero que esta distinción tenga algún apoyo en el texto. Si uno desea distinguir categorías puras y categorías esquematizadas, no deberá considerarse que esta es la distinción entre dos clases de conceptos, sino más bien entre dos funciones (judicativa y perceptual o experiencial) ejercidas por los conceptos puros. Así considerada, la distinción corresponde a la división de las dos partes de la «Deducción trascendental» en la segunda edición.

plaza el problema un paso más atrás, i. e., a la conexión entre categoría pura y esquematizada. Así pues, para proseguir con la distinción de Paton entre categoría pura y esquematizada de sustancia, nos vemos llevados a preguntar por la conexión entre el concepto de la síntesis de sujeto y predicado (a la cual corresponde la relación entre representaciones en un juicio) y el concepto de la síntesis de permanencia y cambio en el tiempo (a la cual corresponde la relación entre entidades). Es fácil mostrar que esta conexión debe ser tanto sintética como a priori, con lo cual regresamos a nuestra pregunta original.[37]

Por lo tanto, debemos encontrar el «fundamento» de los juicios sintéticos a priori conectando categoría y esquema. A fin de lograr este objetivo, debemos ir más allá de lo que Kant explícitamente nos dice, pero esto podrá hacerse sobre la base de los materiales que proporciona la «Analítica trascendental». Existen dos puntos particularmente relevantes: 1) las categorías, como reglas para la síntesis trascendental de la imaginación, sirven para determinar el tiempo (la forma del sentido interno), y 2) el esquema es, en cada caso, el producto de tal determinación.[38] Creo que, aceptando estas premisas, es plausible establecer conexiones al menos entre algunas de las categorías y sus esquemas designados. Considero como caso perdido el de la conexión entre la categoría de comunidad y su esquema, por las razones que se presentaron en el Capítulo 6 acerca de la conexión entre esta categoría y la forma disyuntiva del juicio. Por otra parte, un tratamiento adecuado de las conexiones entre las categorías de cantidad y cualidad y sus esquemas, implicaría extensas consideraciones que no resultan relevantes directamente en la línea principal de argumentación de este estudio. Por consiguiente, pretendo limitar mi análisis a las categorías modales, en las cuales los juicios de esquema han de interpretarse a la luz de los «Principios» correspondientes (los «Postulados del pensamiento empírico»), y a las categorías de sustancia y causalidad, en las cuales la exposición de los juicios de esquema sirve como preludio de los temas centrales de los dos siguientes capítulos.

---

37 Jonathan Bennett, *Kant's Analytic*, p. 151, sugiere que «el esquema de toda categoría es la categoría misma con el agregado de la condición de temporalidad». Pero entonces nuestra pregunta es la siguiente: ¿cómo determinamos, en cada caso, la condición específica de temporalidad?

38. Al destacar la concepción del esquema trascendental como producto de la síntesis trascendental, estoy siguiendo a Paton, *Kant's Metaphysic*, vol. 2, 43 ss.

B. *Las categorías modales y sus esquemas*

Las categorías modales y sus respectivos esquemas son: posibilidad («el acuerdo de la síntesis de diferentes representaciones con las condiciones del tiempo en general»), realidad («existencia en un tiempo determinado»), y necesidad («existencia de un objeto en todo tiempo»). En su recapitulación de estos esquemas, Kant agrega, a manera de comentario general, lo siguiente: «El esquema de la modalidad y sus categorías es el tiempo mismo, en cuanto correlato que determina si un objeto pertenece al tiempo y cómo lo hace» (A 145 / B 185). Tanto el comentario general como los esquemas específicos sugieren fuertemente que lo que Kant ofrece aquí es una serie de traducciones de las modalidades lógicas a las reales. En otras palabras, él está señalando las condiciones bajo las cuales podemos designar un objeto empírico, o un estado de cosas, como posible, real o necesario. Tales traducciones (y lo mismo puede decirse para todos los esquemas) proporcionan reglas para pensar los fenómenos en términos categoriales. Nos dicen cómo y en qué términos específicos debe proceder el pensar categorial. Por otra parte, puesto que el pensar categorial es la condición de todo pensar, estas reglas son, al mismo tiempo, condiciones de todo pensamiento referente a fenómenos. Por lo tanto, pueden considerarse como reglas para la aplicación de reglas a los fenómenos, y este es el punto verdaderamente decisivo en la llamada «teoría de la regla» del «Esquematismo».[39] Sin embargo, la cuestión clave es que solo pueden funcionar como reglas si se acepta que expresan el resultado de la traducción, a términos temporales, de las funciones lógicas pensadas en las categorías. Por ejemplo: solo si acepto o ya sé que la traducción temporal, y por lo tanto experiencial, de *realidad* debe ser «existencia en un tiempo determinado», puedo usar esto como base para determinar si algo es real. En cada caso la afirmación inicial es crucial y requiere de justificación. Por lo tanto, más que describir los esquemas trascendentales simplemente como reglas, es más exacto caracterizarlos como «productos trascendentales» que pueden servir o funcionar como reglas.[40]

El caso de la posibilidad, aun cuando no está exento de dificultades, es el más claro. Kant entiende la posibilidad lógica, a la

39. La «teoría de la regla» es presentada por Curtius. En la literatura reciente su más vigoroso defensor es Robert Paul Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity*, 206-223.

40. Gram, *Kant, Ontology*, 95-100, ofrece una crítica convincente de la «teoría de la regla» similar a la que aquí se presenta.

manera tradicional, como ausencia de contradicción. En este sentido, incluso un *ens rationis* es posible, aunque no todo lo que es lógicamente posible es realmente posible. *Posibilidad real* se define en términos del acuerdo entre el pensamiento de un objeto (la «síntesis») y las «condiciones del tiempo en general». En resumen: ser realmente posible significa ser posible en un período de tiempo. Kant ilustra la posibilidad real con el ejemplo de los opuestos, los cuales no pueden pertenecer al mismo tiempo a la misma cosa, pero sí pueden pertenecer a ella en tiempos distintos. Esto manifiesta que es necesario un indicador temporal a fin de determinar la posibilidad real. Un ejemplo de algo que es imposible realmente, pero no imposible lógicamente, es el caso del primer (o último) evento tratado en el argumento de la «Primera antinomia». Este ejemplo manifiesta claramente que, a fin de determinar lo que es realmente posible, necesitamos referirnos tanto a las «leyes de la unidad de la experiencia», i. e., las «Analogías», como al tiempo directamente, puesto que estas «leyes» especifican las condiciones bajo las cuales algo puede ser experimentado en el tiempo. Sin embargo, persiste el hecho de que el tiempo proporciona el ámbito o estructura en los cuales, y en términos de los cuales, es determinada la posibilidad real.

En este punto, la pregunta que naturalmente se suscita es: ¿qué ha pasado con el espacio? Esta pregunta se presenta en relación con todos los esquemas, pero en el caso de la posibilidad es especialmente directa, porque en los «Postulados del pensamiento empírico» Kant define lo posible como «lo que está de acuerdo con las condiciones formales de la experiencia, es decir, con las condiciones de la intuición y de los conceptos» (A 218 / B 265). La necesidad del acuerdo con las condiciones conceptuales ya ha sido destacada en la exposición de la noción del primer (o último) evento. También hemos visto que esto es perfectamente compatible con la caracterización de la posibilidad real en términos del tiempo. Sin embargo, el espacio es también una forma de la intuición y, por lo tanto, parecería que tiene un papel fundamental en relación con la posibilidad. En efecto, Kant hace notar en los «Postulados» que la constructibilidad en el espacio es la condición de la realidad objetiva de un concepto geométrico y, por lo tanto, de la posibilidad real del objeto de tal concepto.[41] Ciertamente, esto parece brindar apoyo a la objeción frecuentemente expresada según la cual Kant ignoró, injustificadamente, al espacio en su designación de los esquemas.

---

41. *KrV*, A 220-221 / B 267-268.

Primeramente consideraré este problema en conexión con la posibilidad; después regresaré a la problemática general, ocasionada por el descuido kantiano respecto del espacio, de la interpretación y evaluación de la teoría del «Esquematismo» en su totalidad. En primer lugar, debe reconocerse que la caracterización kantiana de la posibilidad geométrica en términos espaciales, aunque está expresada en los «Postulados», no está presente en el esquema de la posibilidad. Sin embargo, existe una justificación de esto si consideramos que el capítulo del «Esquematismo» no trata de los conceptos puros en matemáticas, sino que se ocupa más bien de las condiciones de su aplicabilidad a los fenómenos. En la «Estética trascendental», el tiempo es caracterizado como la «condición formal a priori de todos los fenómenos en general» (A 34 / B 50), en contraste con el espacio el cual es la condición a priori de los fenómenos externos únicamente. La preeminencia que se da al tiempo procede de que es la forma del sentido interno. Todos los fenómenos, como modificaciones del sentido interno, están en el tiempo, mientras que únicamente los fenómenos externos están en el espacio. Pero si no todos los fenómenos están en el espacio, entonces la espacialidad, o conformidad a las condiciones del espacio, difícilmente puede ser criterio de posibilidad real para los objetos como fenómenos. Puede ser una condición suficiente de tal posibilidad, pero ciertamente no es una condición necesaria de ella. Por lo tanto, está completamente justificado el que Kant defina el esquema de la posibilidad en términos exclusivamente temporales.

La objeción general es más compleja y requiere de una respuesta en dos partes. En primer lugar, al igual que en el caso de la posibilidad, es necesario distinguir entre la esfera de objetos a los cuales se aplican las categorías y las condiciones necesarias en virtud de las cuales ellas se aplican. Kant sostiene claramente que las categorías se aplican tanto a los objetos espaciales como a los temporales. Pero él también sostiene, por las razones antes citadas, que las categorías se aplican a los objetos espaciales en virtud de su temporalidad. La síntesis trascendental de la imaginación se ocupa, ante todo, de la determinación de la diversidad del sentido interno y, por lo tanto, de la diversidad en cuanto temporal. En segundo lugar, una determinación trascendental de tiempo no es incompatible con existir en el espacio o tener una referencia esencial al espacio. Como ya hemos visto, las determinaciones trascendentales de tiempo, mediante las cuales podemos representar las relaciones temporales de los fenómenos, no son propiedades del tiempo mismo, sino de las cosas en el tiempo. Así pues, no obstan-

te que para Kant la permanencia es solamente una propiedad de las cosas en el espacio, funciona como una determinación trascendental de tiempo. Tampoco podemos decir, como frecuentemente se afirma, que Kant se aparta de esta posición en la segunda edición con su énfasis creciente en el espacio.[42] Ciertamente, aquí Kant afirma que, a fin de establecer la realidad objetiva de las categorías, necesitamos, no la mera intuición, sino la intuición externa (B 291). Sin embargo, tal como hemos visto en el caso de la permanencia, el hecho de que necesitamos de la intuición externa o, lo que es lo mismo, el hecho de que lo permanente solo puede ser fundado en el espacio, no afecta al estatus del esquema como determinación trascendental de tiempo. Ciertamente la posición de Kant a este respecto no está formulada tan claramente como uno lo desearía, pero es defendible. Incluso no ha sido modificada esencialmente en la segunda edición.

A la luz de estas consideraciones deberíamos estar en condición de ocuparnos, muy sucintamente, de las conexiones entre las categorías modales restantes y sus esquemas. La conexión entre la categoría de realidad y su esquema (existencia en un tiempo determinado) parece obvia. La cuestión es simplemente que, para que algo pueda ser considerado como real en sentido empírico, debe ser asignable a una determinada localizacion en el tiempo. Las razones por las que el espacio no está incluido aquí son precisamente las mismas que en el caso de la posibilidad. Si existe algún problema aquí es con el concepto puro de realidad, pero no con su esquema. En contraste con *posibilidad* y *necesidad*, *realidad* no parece tener un sentido lógico o puro. Así pues, no es claro qué es lo que se traduce a términos temporales por medio de la esquematización. Sin embargo, Kant hace uso de la noción de «realidad lógica» (*logische Wirklichkeit*) a fin de expresar la fundamentación o «verdad trascendental» de un juicio (A 75 / B 101). En tanto que el concepto puro es conectado con la forma asertórica del juicio, podría ser caracterizado como el concepto de aserción. En la introducción a las *Lecciones de lógica*, Kant conecta esta noción con el principio de razón suficiente.[43] Obviamente, este principio es tomado aquí en su

---

42. Esto es lo que sostiene Gregg E Franzwa, «Space and Schematism», *Kant-Studien*, 69 (1978), 149-159.

43. *Ak*, IX, 51 Referencias adicionales a la *logische Wirklichkeit* pueden encontrarse en la carta a Reinhold del 19 de mayo de 1789 (*Ak*, XI, 47), así como en la *KrV*, A 75 / B 101, y en la Reflexión 2 181 (*Ak*, XVI, 261) Esta noción también es tratada por Paton en *Kant's Metaphysics*, vol 2, p. 58, Klaus Reich, *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*, 44, 56-60, y Rainer Stuhlmann-Laeisz, *Kants Logik*, p 63.

sentido lógico, en el cual se afirma que toda proposición tiene un fundamento o razón. La noción de «realidad empírica», o como Kant la llama, «existencia en un tiempo determinado», es, pues, el correlato de la concepción de fundamento lógico. El pensamiento de determinación o constancia es común a ambas. En un caso, se aplica a las proposiciones consideradas en conexión con aquellas otras proposiciones que ofrecen su fundamento o razón. En el otro caso, se aplica a los eventos o estados de cosas considerados en conexión con otros eventos o estados de cosas en un único tiempo.

Se presentan problemas más serios en relación al esquema de necesidad, al cual Kant define como «la existencia de un objeto en todo tiempo» (*Das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit*). En primer lugar, cuando decimos que un objeto o un estado de cosas es necesario, obviamente es falso que lo que queremos decir es que existe en todo tiempo. En segundo lugar, la existencia en todo tiempo (permanencia o eternidad) es el esquema de la sustancia, y, en los «Postulados», Kant dice explícitamente que «la necesidad que podemos conocer no es la de la existencia de las cosas (sustancias), sino la de su estado» (A 227 / B 279). Por último, en conexión con este mismo punto, Kant vincula con el principio de causalidad la «necesidad material de la existencia», a la cual distingue de la «mera necesidad formal y lógica en la conexión de los conceptos». En este sentido escribe:

> La necesidad afecta únicamente a las relaciones de los fenómenos de acuerdo con la ley dinámica de la causalidad y a la posibilidad —basada en ella— de inferir a priori una nueva existencia (la del efecto) a partir de una existencia dada (la de la causa) [A 227-228 / B 280).

Estas consideraciones sugieren que la única manera de hacer comprensible la caracterización del esquema de la necesidad es la de aceptar que Kant no sugiere lo que a primera vista parece proponer. Lo mismo vale para la críptica identificación entre *necessitas phaenomenon* y *aeternitas* (A 196 / B 186). Así pues, sugiero seguir aquí a Paton, quien no presenta explícitamente la dificultad antes mencionada y caracteriza el esquema de la necesidad como «existencia en relación con la totalidad del tiempo».[44] Ciertamente, esta es una formulación vaga, pero captura algo de la vaguedad de la expresión kantiana «*zu aller Zeit*».[45] Lo más importante es que

---

44. Paton, *Kant's Metaphysic*, vol 1, p 60

45 En *KrV*, A 242 / B 300, Kant usa la frase «*ein Dasein zu aller Zeit*» en su caracterización de la permanencia (*Beharrlichkeit*).

esto nos permite hacer comprensible la posición de Kant y compatible con lo que establece, en los «Postulados» y en otros lugares, respecto de la necesidad. Teniendo en cuenta esta interpretación, podemos considerar que Kant afirma que la existencia de un estado de cosas es determinada «en relación a la totalidad del tiempo» en el sentido de que, *qua* efecto, es el producto de una cadena causal, la cual, puesto que no puede poseer un primer miembro, debe existir en todo tiempo. Sin embargo, el punto importante es que lo que define la necesidad «real» o «material» es la pertenencia a una cadena causal. Esto no es precisamente lo que Kant sugiere en su caracterización del esquema de la necesidad, pero es, sin duda, lo que él debería haber entendido.

C. *Sustancia, causalidad y sus esquemas*

La «deducción» de los esquemas de las categorías de la relación está basada sobre el mismo principio que se usó en el caso de las categorías modales: el esquema debe proporcionar una traducción, a términos temporales, del sentido puramente judicativo o lógico que pertenece al concepto puro. Ya hemos visto que el concepto puro de sustancia es el concepto de algo que siempre debe ser considerado como sujeto y nunca como predicado. Así pues, en primer lugar nos ocuparemos de determinar cómo puede especificarse tal concepto en términos temporales. En otras palabras, debemos señalar las condiciones bajo las cuales podemos decir de algo temporal que es un sujeto. Esta condición será el esquema del concepto. En el lenguaje kantiano, será la «condición de la regla».

No resulta sorprendente que el análisis en términos temporales corra paralelamente al análisis previo del concepto puro. Así pues, empezaremos indagando la condición necesaria bajo la cual podemos decir de algo temporal que es un sujeto real poseedor de propiedades y no un mero sujeto lógico poseedor de predicados. El candidato más obvio para tal condición necesaria es la reidentificabilidad. Solo algo que es reidentificable a lo largo del cambio de estados puede ser distinguido de uno o más de esos estados y considerado como su «sujeto real», i. e., como algo a lo cual pertenecen esos estados como modificaciones, o como algo en el cual «inhieren» como accidentes. Pero, a fin de ser reidentificable durante todo un período dado de tiempo, el sujeto debe continuar existiendo en todo aquel período. Así pues, llegamos al resultado de que al menos una permanencia relativa es condición necesaria

para algo temporal, i. e., para que algo funcione como «sujeto real». Este análisis puede proporcionar la base para refutar el atomismo de los datos sensibles o impresiones de una teoría de tipo humeano de la experiencia.[46]

Sin embargo, esto aún no es suficiente para lo que se necesita aquí. El esquema que Kant asigna al concepto puro de sustancia no es la permanencia relativa, sino la permanencia real o sempiternidad. Por lo tanto, el problema es ver si es posible justificar esta tesis más fuerte. La clave para la solución radica en la distinción, introducida en la exposición de la «Deducción metafísica», entre el concepto estrictamente judicativo de algo que se establece como sujeto de un juicio dado, y el concepto ontológico «puro» de sustancia, el cual es el concepto de algo que en todo contexto judicativo debe ser concebido siempre como sujeto y nunca como predicado o propiedad. El punto básico es que el esquema de sustancia (permanencia) es requerido para la concepción, en términos temporales, de este último concepto (i. e., el concepto ontológico), pero no es requerido para el primer concepto. Aquí el argumento es relativamente simple y no es más que la extensión de la línea de razonamiento esbozada en el parágrafo anterior. De la misma manera como la reidentificabilidad a lo largo de un cierto período de tiempo, y, por ende, la permanencia relativa, es una condición que debe ser satisfecha por cualquier cosa temporal que funcione como «sujeto real» al cual se refieren propiedades, así también la reidentificabilidad en *todo* tiempo, y, por ende, la permanencia absoluta, es una condición que debe ser llenada por cualquier cosa temporal que se conciba *siempre* como sujeto y nunca como propiedad de algo. En otras palabras, el concepto de algo existente en el tiempo que ha de ser considerado siempre como sujeto y nunca como propiedad o estado, equivale al concepto de algo que es reidentificable durante todo cambio. Pero ser reidentificable durante todo cambio es ser permanente. La permanencia es, por lo tanto, el esquema del concepto de sustancia. El propio Kant lo subraya así:

> Si prescindo de la permanencia (que es existencia en todo tiempo) no me queda del concepto de sustancia sino la representación lógica del sujeto, la que me figuro realizar representándome algo que solo puede tener lugar como sujeto (no como predicado). Pero

---

46. Es interesante hacer notar que, para Strawson, esto es, precisamente, la principal intención del argumento de la «Deducción trascendental». Véase *The Bounds of Sense*, 100-112. La posibilidad de encontrar tal argumento y sus limitaciones es algo que también trata Henrich, *Identität und Objektivität*, esp 34 y 43.

> no solo no conozco condiciones bajo las cuales esta preferencia lógica corresponda a alguna cosa, sino que tampoco puedo hacer nada con ella, ni sacar la más insignificante consecuencia, ya que no se determina a través de la misma ningún objeto al que se aplique este concepto, ni se sabe, por tanto, si este significa algo [A 242-243 / B 300-301]

Para Kant, el concepto puro de causalidad es equivalente a la relación de fundamento y consecuente. Como ya hemos visto, este es el concepto de la secuencia lógica de los pensamientos en un juicio, y está conectado con la forma hipotética del juicio. Específicamente, es la regla para la secuencia ordenada de los pensamientos (en sí juicios problemáticos) que se conjuntan y conectan en un juicio hipotético. El esquema de la causalidad es definido como la «sucesión de lo diverso, en la medida en que tal sucesión se halla sujeta a una regla» (A 144 / B 187). Dicho brevemente, el esquema es la regla que rige la sucesión. Nuestra tarea final en esta sección es, pues, la de determinar si la noción de regla que rige la sucesión resulta admisible como traducción de la concepción lógica de la relación fundamento-consecuente en términos temporales.

Teniendo en cuenta el análisis precedente, esto no será tan difícil de realizar. Aquí la cuestión esencial es que el concepto puro sirve como regla ordenadora; el concepto puro determina la secuencia de los pensamientos en un juicio como secuencia necesaria. Por lo tanto, el esquema debe proporcionar la representación de una secuencia temporal que presenta la misma o análoga necesidad. Sin embargo, representar como necesaria una secuencia temporal de estados de cosas o eventos es pensarla simplemente como regida por una regla de la siguiente forma: Si *A* en *t*1, entonces *B* en *t*2. Esto equivale a pensar el orden como irreversible. Por lo tanto, el esquema del concepto puro de causalidad es la irreversibilidad o regla que rige la sucesión. Esta es la condición únicamente bajo la cual el concepto puro tiene alguna aplicación a los datos de la sensibilidad humana. i. e., la «condición de la regla». Como veremos en el Capítulo 10, la respuesta que Kant da a Hume consiste en demostrar la tesis de que este esquema es también la condición únicamente bajo la cual podemos experimentar una sucesión objetiva.

IV. **Los esquemas y los «Principios»**

Los esquemas trascendentales no solo son condiciones sensibles que dan significado «real» a los conceptos puros y restringen su esfera de acción; son también condiciones de la determinación de los fenómenos en el tiempo y, por lo tanto, condiciones de posibilidad de la experiencia. En efecto, precisamente en razón de esta doble función como «condiciones», puede decirse que median entre los conceptos puros y los fenómenos. Como ya hemos visto, tanto el modelo silogístico de subsunción como la muy ridiculizada caracterización del esquema trascendental como un «tercer término», se proponen captar esta doble función.

El primer sentido de *condición* es el punto focal del «Esquematismo» o primer capítulo de la «Doctrina trascendental del juicio». La tesis según la cual el esquema proporciona al correspondiente concepto puro una condición de significado está expresada en los juicios de esquema sintéticos a priori tratados en la sección anterior. El segundo sentido de *condición* opera en los «Principios puros del entendimiento». Cada uno de estos «Principios», excepto obviamente los «Principios» modales,[47] puede ser caracterizado como un juicio sintético a priori que afirma que un esquema particular funciona como una condición necesaria de la posibilidad de la experiencia. Por ejemplo, los «Axiomas de la intuición» y las «Anticipaciones de la percepción» afirman, respectivamente, que toda cosa intuida tiene una magnitud extensiva y, por lo tanto, es numerable (esquema de la cantidad) y que toda sensación tiene una magnitud intensiva, i. e., un grado (esquema de la cualidad). En otras palabras, cada una de las «Analogías de la experiencia» afirma que el esquema de las categorías de la relación funciona como una condición de la determinación empírica del tiempo.

El propio Kant subraya esta íntima conexión entre los esquemas y los «Principios». Así pues, hacia el final de la exposición general de las «Analogías de la experiencia», sugiere que, en estas «Analogías», «los fenómenos no deben ser subsumidos bajo las categorías sin más, sino simplemente bajo sus esquemas» (A 181 / B 224). A pesar de que Kant solo trata aquí explícitamente las

---

47 Kant afirma que los «Postulados» no son más que «explicaciones de los conceptos de posibilidad, realidad y necesidad en su uso empírico» (A 219 / B 266) y niega que sean «objetivamente sintéticos» (A 233 / B 286). Esta es la razón por la cual estos principios son caracterizados más adecuadamente como juicios de esquema.

«Analogías», es claro que esta tesis es igualmente aplicable a todos los «Principios».[48] Lo mismo puede decirse respecto de las importantes observaciones con las que se cierra la exposición general:

> Mediante estos principios podemos, pues, enlazar los fenómenos con la unidad lógica y universal de los conceptos, pero solo según una analogía. Por ello podremos igualmente servirnos de la categoría en el principio mismo, pero en su realización (en su aplicación al fenómeno) sustituiremos la categoría por el esquema de esta como clave de su uso, o más bien, lo pondremos, como condición restrictiva, al lado de la categoría con el nombre de fórmula de la misma [A 181 / B 224].

Además de aclarar la conexión entre los esquemas y los «Principios», este pasaje es digno de atención por la manera como elabora el término *analogía*. Ostensiblemente esto es todavía parte de la explicación kantiana de por qué los «Principios» que implican los esquemas de las categorías de la relación son llamados «Analogías de la experiencia». Sin embargo, frecuentemente se ha reconocido que Kant introduce aquí un segundo sentido del término y que, teniendo en cuenta dicho sentido, su referencia no se limita a las «Analogías de la experiencia».[49]

El primer sentido de *analogía*, el cual es claramente aplicable solo a los «Principios» designados por ese nombre, es equivalente a los términos matemáticos *razón* y *proporción*. Kant justifica su elección de este término sobre las bases de que los esquemas implicados en estos «Principios» corresponden a las categorías de la relación (cada una de las cuales expresa una relación entre dos términos) y de que la función específica de estos «Principios» es la de determinar la relación de los fenómenos entre sí en un solo tiempo. Así pues, la analogía se establece, por una parte, entre los dos términos de la relación expresada en la categoría y su esquema, y, por otra parte, entre la supuesta relación de un fenómeno dado y un *relatum* no especificado. Por ejemplo, en el caso de la relación causal, la analogía nos permite determinar a priori que para todo evento dado Y debe haber algún evento antecedente x del cual Y se sigue de acuerdo con una regla. En los términos de Kant, «[la analogía] es una igualdad en la que, dados tres miembros, puedo conocer e indicar a priori la *relación* con un cuarto miembro, pero no conocer *este*

---

48. *Vid.* Paton, *Kant's Metaphysic*, vol. 2, pp. 180-181.
49. *Ibid.*, 180-183.

cuarto miembro directamente. Lo que sí poseo es una regla para buscarlo en la experiencia y una característica para descubrirlo en ella» (A 180 / B 222). Kant hace notar que el hecho de que la analogía proporcione únicamente una regla para encontrar el cuarto miembro en la experiencia, pero no proporcione el cuarto miembro en sí, es lo que distingue a las analogías en filosofía de las analogías en matemáticas.[50] Esta es también la razón por la cual él caracteriza a estos «Principios» como «regulativos» y no como «constitutivos».

En contraste con el análisis razonablemente bien desarrollado (en los parámetros kantianos) del primer sentido de *analogía*, la confusa exposición del segundo sentido parecería sugerir que se trata de una idea kantiana tardía. Sin embargo, es de considerable importancia para la comprensión del carácter sintético a priori de los «Principios». Por el pasaje anteriormente citado, resulta claro que la analogía básica que Kant tiene en mente es entre los conceptos puros y sus esquemas. Considero que la tesis de que hay una analogía entre los conceptos puros y sus esquemas equivale a sostener que el esquema traduce a términos temporales lo que es pensado en los conceptos puros. La analogía resultante entre categoría y principio es, pues, atribuible al hecho de que todos los «Principios» hacen uso de los esquemas, i. e., subsumen a los fenómenos bajo ellos. Esto es precisamente lo que hace que estos juicios sean sintéticos a priori.

El que la categoría y el esquema (y, por ende, el principio) sean entre sí *meramente* análogos, y no idénticos, es una consecuencia directa de la distinción trascendental que Kant establece entre sensibilidad y entendimiento. Negar la naturaleza trascendental de esta distinción es negar la base de toda genuina distinción entre el concepto puro y su contraparte sensible (el esquema). Esta negación subraya el conflicto emblemático del filósofo racionalista entre la relación temporal de causa y efecto y la relación lógica de fundamento y consecuente. De manera más general, esta negación nos lleva a la «ilusión trascendental», en la cual estos conceptos puros son considerados en sí mismos como la fuente de principios metafísicos que se aplican a «objetos reales». Tales principios serán analíticos en tanto que no están basados en algo más que un análisis de lo que es lógicamente necesario para la unidad del pensamiento. Un ejemplo de un principio analítico de este tipo es el principio leibniziano de razón suficiente, especialmente en su formulación wolffiana, en la que es derivado del

---

50. *Vid. KrV*, A 179-180 / B 222.

principio de no contradicción.[51] Además, como ya hemos visto en la primera parte de este estudio, los «objetos» a los cuales supuestamente se aplican tales principios analíticos son nóumenos. Esto es una consecuencia directa del hecho de haber sido definidos en términos puramente conceptuales como «objetos del mero entendimiento», sin referencia alguna a la sensibilidad o a las condiciones de la intuición sensible. En suma: la caracterización de la relación entre concepto puro y esquema, más como *analogía* que como identidad, es crucial para la sinteticidad de los «Principios» que hacen uso de esos esquemas y para la limitación de la esfera de acción de esos «Principios» a los fenómenos.

Igualmente importante en la postura de Kant es la tesis según la cual *existe* una analogía entre concepto puro y principio debido a que hay una analogía entre concepto puro y esquema. La tesis de que existe dicha analogía implica que los «Principios» contienen un elemento categorial (debido a los esquemas) en virtud del cual pueden funcionar como reglas universales y necesarias para la unificación de los fenómenos. Por lo tanto, la negación de esta analogía equivale a negar la aprioridad de los «Principios». Esto nos lleva directamente a la interpretación de estos «Principios» como meras generalizaciones a partir de la experiencia. Por consiguiente, así como es necesario afirmar que existe una analogía entre la unidad de la experiencia, producida por los «Principios», y la «unidad lógica y universal» de los conceptos puros, así también es necesario negar que se trata de algo más que una analogía. Por otra parte, la clave de esta analogía es la analogía fundamental entre concepto puro y esquema.

De acuerdo con esta interpretación de los «Principios», permanecen algunas dudas referentes a su carácter sintético a priori. A diferencia de los juicios en los que se predican conceptos puros de «objetos en general», los juicios que subsumen fenómenos bajo esquemas no pueden ser considerados ni siquiera como «implícitamente analíticos», puesto que las condiciones formales de la sensibilidad (esquemas) bajo las cuales los objetos (fenómenos) son subsumidos en estos juicios no están ellas mismas contenidas en el mero concepto de un objeto. Tampoco puede argumentarse que estos juicios llegan a ser analíticos tan pronto como caracterizamos como temporales a los objetos subsumidos bajo estos esquemas. La determinación de las propiedades esenciales, i. e. universales y necesarias, de los objetos en tanto temporales, es posi-

51 En *Kant-Eberhard Controversy* me ocupo de la crítica kantiana a esta concepción del principio de razón suficiente.

ble únicamente mediante los juicios sintéticos que vinculan tales objetos con sus condiciones.[52] En efecto, los «Principios» son precisamente tales juicios. Sin embargo, también hemos tratado de defender aquí que la posibilidad de estos juicios y, por lo tanto, la posibilidad de una «metafísica de la experiencia», descansa sobre la previa posibilidad de especificar los «análogos» temporales de las reglas categoriales proporcionadas por los conceptos puros del entendimiento. Esta especificación es la tarea del capítulo del «Esquematismo» en la *KrV*. Esto explica por qué, en su carta a Reinhold, Kant afirma que es aquí donde encontramos el inicio auténtico de la explicación del conocimiento sintético a priori.

52. Para una exposición de esta problemática y la crítica que hace C.I. Lewis, véase Lewis White Beck, «Can Kant's Synthetic Judgements be Made Analytic?», 235-238, esta misma temática es desarrollada más ampliamente por Beck en «Lewis' Kantianism», en *Studies in the Philosophy of Kant*, 108-124

9

LA «PRIMERA ANALOGÍA»

El problema inicial con el que se enfrenta cualquier interpretación de la «Primera analogía» es el de determinar qué es exactamente lo que el argumento pretende probar. Desafortunadamente, esto no es un asunto tan simple como uno supondría. Por ejemplo, en las breves conclusiones de su examen de las tres «Analogías», Kant escribe:

> Estas son, pues, las tres analogías de la experiencia. No son más que los principios que determinan la existencia de los fenómenos en el tiempo de acuerdo con los tres modos de este, viz., la relación con el tiempo mismo como magnitud (la magnitud de la existencia, es decir, la *duración*), *la relación en el tiempo como serie* (*sucesión*) y, finalmente, la relación en el tiempo como conjunto de todo lo que existe (*simultaneidad*) [A 215 / B 262].

Aquí parece que Kant vincula directamente la «Primera analogía» con el problema de la duración determinada, i. e., con el problema de proporcionar las condiciones de posibilidad para responder a preguntas del tipo: ¿durante cuánto tiempo ha existido *x* (o ha permanecido en el estado *A*)?, y ¿qué tan largo es el intervalo entre los eventos *x* y *z*? En tanto que la analogía se refiere a lo permanente o, más precisamente, a la «permanencia de lo real en el tiempo» (el esquema del concepto de sustancia), se sigue que la meta del argumento es probar que la presencia de algo permanente en la experiencia (objetos que pueden funcionar como relojes)

es una condición necesaria para la posibilidad de responder tales preguntas y, por lo tanto, para «medir el tiempo».

Pero, incluso si pasamos por alto el problema generado por la concepción kantiana de los «modos del tiempo» y la tesis de que la duración es uno de tales modos,[1] es claro que el verdadero asunto es considerablemente más complejo que lo que sugiere esta descripción relativamente simple. La «Primera analogía» se ocupa, en realidad, de las condiciones necesarias de toda determinación de tiempo y no solamente de las condiciones de posibilidad de las mediciones del tiempo.[2] Lo que Kant debe mostrar es que solo una cosa verdaderamente permanente, i. e., sempiterna, puede proporcionar la condición sugerida para la unificación de todas las cosas y eventos (fenómenos) en un solo tiempo y, por lo tanto, en una sola experiencia.[3] Según tal resultado, ciertamente se sigue que esta permanencia en la experiencia debe ser relevante para la medición del tiempo. En efecto, en la versión de este argumento según la primera edición, Kant afirma que al margen de la existencia de lo permanente no tendríamos conciencia de la duración.[4] Sin embargo, esta tesis difícilmente puede ser considerada como el principal objetivo del argumento kantiano.[5] La situación se complica aún más por la combinación que hace Kant de esta tesis general, referente a la necesidad de lo permanente como condición para toda determinación de tiempo (duración, coexistencia y sucesión), con la tesis referente al cambio. Kant sostiene que todo

---

1. Inicialmente, Kant se refiere a los modos de tiempo en A 177, donde los caracteriza como permanencia o duración (*Beharrlichkeit*), sucesión y coexistencia. Cada una de las «Analogías» es correlacionada aquí con cada uno de los modos como regla para su determinación. Estos pasajes generan dos problemáticas exegéticas: una concierne al significado de la expresión «modo de tiempo»; la otra se refiere a la compatibilidad de la afirmación de que permanencia o duración y sucesión y coexistencia son dichos «modos de tiempo» con lo que Kant dice en otros lugares de las «Analogías». Por ejemplo, en A 183 / B 226 encontramos que Kant afirma que el cambio no afecta al tiempo mismo, sino simplemente a los fenómenos en el tiempo. En el mismo contexto afirma, además, que la simultaneidad no es un modo del «tiempo mismo» porque las partes del tiempo no son simultáneas, sino sucesivas. Creo que Paton indica el camino correcto para salir de esta confusión cuando hace notar que estos modos no se consideran como propiedades o características del tiempo mismo sino como relaciones de las cosas en el tiempo (*Kant's Metaphysic of Experience*, vol. 2, 165 ss.).

2. La tesis contraria se encuentra en la base de la interpretación que Melnick hace de la «Primera analogía», *Kant's Analogies of Experience*, 58-71.

3. Esta línea de argumentación ha sido desarrollada por W.H. Walsh en «Kant on the Perception of Time», en *The First Critique*, eds. T Penelhum y J MacIntosh, 70-88; y en *Kant's Criticism of Metaphysics*, 129-135.

4. *Vid. KrV*, A 183

5. *Vid.* Paton, *Kant's Metaphysic*, vol 2, p. 196

«cambio» (*Wechsel*) entre fenómenos debe ser concebido y experimentado como una alteración (*Veränderung*) de una sustancia que perdura. De hecho, en la primera edición el «Principio» enuncia que «Todos los fenómenos contienen lo permanente (sustancia) como el objeto mismo, y la transitoriedad [*das Wendelbare*] es una mera determinación, es decir, una manera de existir del objeto» (A 182). Además, Kant insiste en que se requiere permanencia absoluta y no meramente relativa. Por último, en la segunda edición Kant va aún más lejos al afirmar que la cantidad de sustancia permanece constante en el universo. A causa de esta última afirmación, muchos críticos han supuesto que Kant esta comprometido en la *KrV* con el inútil proyecto de llegar a proporcionar una comprobación trascendental del principio de conservación de la materia.

Así pues, esta es la temática básica de la que se ocupa el presente capítulo. Mi estrategia se centra en el argumento que Kant agregó al inicio del texto de la segunda edición. Mediante un análisis de cada uno de los pasos de este argumento (adecuadamente complementado por otros materiales), espero mostrar que Kant no es culpable de los ridículos errores y confusiones de los que tan frecuentemente es acusado. En particular, sostengo que el paso de la permanencia relativa a la absoluta es un paso firme y que la tesis referente a la permanencia de la cantidad de sustancia en la *KrV* es adecuada y debe distinguirse claramente del principio de conservación de la materia que Kant trata en la *Fundamentación metafísica de la ciencia natural*. Todo esto es la tarea de la primera sección. En la segunda sección consideraré brevemente la cuestión de la coherencia de la concepción kantiana de sustancia, la cual ha sido recusada por numerosos críticos.

I. El argumento de la segunda edición

En la segunda edición, la «Primera analogía» afirma que «En todo cambio de los fenómenos permanece la sustancia, y el *quantum* de la misma no aumenta ni disminuye en la naturaleza» (B 224). Puesto que Kant sostiene que es una tautología la proposición que establece que la sustancia es permanente,[6] es claro que lo que realmente afirma en la primera parte del «Principio» es que algo permanente (i. e., la sustancia) sirve de sostén a todo cambio fenoménico. El argumento básico para las dos partes de este

6. *KrV*, A 184 / B 227.

«Principio» está contenido en el primer parágrafo del texto de la segunda edición. Por razones de conveniencia, primeramente citaré el argumento completo, y después comentaré cada uno de sus pasos.

> [1] Todos los fenómenos se hallan en el tiempo. Solo en este, como sustrato (como forma permanente de la intuición interna), podemos representar tanto la simultaneidad como la sucesión. [2] Así pues, el tiempo, en el cual hemos de pensar todo cambio de los fenómenos, permanece y no cambia; por esto la sucesión y la simultaneidad solo pueden ser representadas en él como sus determinaciones.[7] [3] Ahora bien, no podemos percibir el tiempo en sí mismo. [4] Por consiguiente, habrá que encontrar en los objetos de la percepción, es decir, en los fenómenos, el sustrato que represente el tiempo en general; y todo cambio o coexistencia debe, al aprehenderse, percibirse en este sustrato y a través de la relación de los fenómenos a él. [5] Ahora bien, el sustrato de todo lo real, es decir, de todo lo perteneciente a la existencia de las cosas, es la *sustancia*, y todo cuanto pertenece a la existencia solo puede ser pensado como una determinación de la sustancia. [6] En consecuencia, lo permanente, lo único que nos permite determinar todas las relaciones temporales de los fenómenos, es la sustancia [en la esfera] del fenómeno, es decir, lo real del fenómeno, lo que permanece siempre idéntico en cuanto sustrato de todo cambio. [7] Así pues, como esta sustancia no puede cambiar en su existencia, su *quantum* en la naturaleza tampoco puede aumentar o disminuir [B 224-225].

Como podemos ver, el argumento consta de siete distintos pasos.[8] Estos pasos, a su vez, pueden ser agrupados en cuatro partes, cada una de las cuales constituye un subargumento. La primera parte, pasos 1 al 4, sostiene que se requiere algo, al menos relativamente permanente, como sustrato o fondo último en relación al

---

7. Aquí he modificado la traducción de Kemp Smith a fin de que la segunda cláusula quede como una oración separada. La versión de Kemp Smith dice así: «por esto sucesión y simultaneidad representan meras determinaciones del tiempo». Considero que esto sugiere, equivocadamente, que Kant está haciendo aquí dos afirmaciones distintas, a saber: que sucesión y coexistencia pueden ser representadas únicamente en el *tiempo* y solo como *determinaciones* de él. Sin embargo, el texto alemán dice únicamente «Die Zeit also in der aller Wechsel der Erscheinungen gedacht werden soll, bleibt und wechselt nicht; weil sie dasjenige ist, in welchem das Nacheinander oder Zugleichsein nur als Bestimmungs derselben vorgestelt werden können».

8. Esta reconstrucción del argumento puede compararse con la reconstrucción de seis pasos que ofrece Paton en *Kant's Metaphysic*, vol. 2, pp. 120-121. La diferencia básica radica en que Paton engloba mis pasos 5 y 6 en uno solo. Su versión está justificada por una interpretación literal del texto, ya que los pasos 5 y 6 están agrupados en una sola oración. Sin embargo, creo que implican tesis muy distintas que deben ser tratadas como tales.

cual puede experimentarse el cambio. La llamo «tesis del fondo último». La segunda parte, paso 5, afirma que todo «cambio» (*Wechsel*) de fenómenos debe ser considerado como el cambio de estado de este sustrato. La tercera parte, paso 6, declara que este sustrato debe ser absoluta y no solo relativamente permanente. La parte final, paso 7, enuncia que la cantidad de este sustrato permanente es constante a lo largo de todo el cambio. A partir de este esbozo debería quedar claro que el argumento posee una estructura progresiva: cada paso presupone y se construye sobre el precedente. Por otra parte, esta estructura se refleja en el carácter cada vez más controvertido de las tesis kantianas.

A. *La «tesis del fondo último»*

> [Paso 1.] Todos los fenómenos se hallan en el tiempo. Solo en este, como sustrato (como forma permanente de la intuición interna), podemos representar tanto la *simultaneidad* como la *sucesión*.

El paso inicial del argumento afirma la temporalidad de todos los fenómenos, y con ello reitera el debate de la «Estética trascendental» según el cual «el tiempo es la condición formal a priori de todos los fenómenos en general» y, en consecuencia, «todos los fenómenos, es decir, todos los objetos de los sentidos, se hallan en el tiempo y poseen necesariamente relaciones temporales» (A 34 / B 50-51). El papel fundamental del tiempo para todo fenómeno es expresado ahora mediante su caracterización como *sustrato*. Este es un término clave en la totalidad del argumento, y su aparición aquí sirve para preparar el camino para la eventual introducción del concepto de sustancia. Sin embargo, en esta etapa del argumento, todo lo que Kant puede legítimamente afirmar es que en general la representación de tiempo debe ser presupuesta a fin de representar tanto coexistencia como sucesión. Es obvio que aquí por «representación de tiempo» debe entenderse tiempo como forma de intuición (la intuición pura indeterminada) y no intuición formal (determinada).

> [Paso 2.] Así pues, el tiempo, en el cual hemos de pensar todo cambio de los fenómenos, permanece y no cambia; por esto la sucesión y la simultaneidad solo pueden ser representadas en él como sus determinaciones.

Frecuentemente se argumenta en contra de esta tesis que es verdad decir que el tiempo no cambia o, mejor aún, que son las

cosas en el tiempo las que cambian, pero que también es verdad decir que el tiempo no permanece o no perdura. Caird lo dice de esta manera: «Podría objetarse que decir que "el tiempo mismo no cambia" equivale a decir que al llegar a su fin en sí no llega a su fin. Y por esto la duración del tiempo y la permanencia del cambio significarían únicamente que los momentos del tiempo nunca dejan de llegar a su fin y que el cambio nunca deja de cambiar. Por ende, un fluir perpetuo bastaría para "representar" todo lo permanente que está en el tiempo».[9]

Ciertamente, la disputa de Caird, reiterada por Robert Paul Wolff,[10] es verdadera, pero es totalmente irrelevante como crítica a Kant. El punto esencial es que el fluir perpetuo tiene lugar en un tiempo único.[11] La afirmación de que el tiempo es inmodificable o permanente, en realidad, equivale a declarar que este conserva su identidad como uno y el mismo tiempo (estructura temporal) durante todo el cambio. Aunque es difícil imaginar qué más podría haber entendido Kant con esta afirmación, aquí, cuando mucho, se le puede acusar de falta de claridad. Por otra parte, como veremos en breve, este es precisamente el sentido en el que se dice que la sustancia no cambia o es permanente. Esta es la razón por la cual la tesis de la unidad del tiempo, i. e., de su identidad a través del cambio, es una tesis central para la totalidad del argumento: hace posible el vincular directamente sustancia y tiempo, y sostener que el concepto, o mejor aún, el esquema de sustancia, es necesario para una representación determinada de tiempo.

> [Paso 3.] Ahora bien, no podemos percibir el tiempo por sí mismo.

La imperceptibilidad del tiempo o del «tiempo mismo» es una premisa esencial y común en el argumento de cada analogía. Al igual que en los dos pasos anteriores, este paso es una consecuencia del análisis de la «Estética trascendental»: específicamente se deriva de la doctrina según la cual el tiempo no es un objeto representado, sino más bien es la forma o modo de representar objetos. Por las razones ya destacadas en el Capítulo 5 respecto del espacio, esto no es incompatible con la tesis según la cual «podemos perfectamente pensar el tiempo como vacío de fenómenos» (A 31 / B 46). En todo caso, esta premisa es importante porque

9. Esta cita está tomada de Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, p. 359 n.

10. Robert Paul Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity*, p. 251

11. Esto es sugerido por Kemp Smith, *Commentary*, p. 359

define el problema que se debe resolver y porque señala la dirección en la que se basa la solución. Lo primero se realiza al eliminar la posibilidad de determinar las relaciones temporales objetivas de los fenómenos mediante la referencia de dichos fenómenos al «tiempo mismo». Esta manera de determinar las relaciones temporales queda descartada por esta premisa, ya que descansa sobre la suposición de que el tiempo es una especie de objeto experimentalmente accesible o cuasiobjeto.[12] Lo último se alcanza al poner en claro que las relaciones temporales de los fenómenos pueden ser determinadas únicamente mediante la consideración de los fenómenos mismos y las reglas para su conexión en la conciencia.

> [Paso 4.] Por consiguiente, habrá que encontrar en los objetos de la percepción, es decir, en los fenómenos, el sustrato que represente el tiempo en general, y todo cambio o coexistencia debe, al aprehenderse, percibirse en este sustrato y a través de la relación de los fenómenos con él.

Este paso hace explícita la implicación obvia ya destacada en el pasaje anterior, a saber, que la imperceptibilidad del tiempo hace que sea necesario presuponer algún modelo perceptualmente accesible del tiempo en sí, como condición de posibilidad de la determinación de las relaciones temporales de los fenómenos. En la primera edición, Kant identifica este modelo o, como él lo llama, «sustrato», con el «objeto mismo» (A 182-183 / B 227). La cuestión básica es que este modelo u objeto debe, de alguna manera, incorporar la permanencia o inmodificabilidad que ya ha sido atribuida al tiempo mismo. Si no hubiera algo que permanece, si todo estuviera en fluir constante, ni siquiera podríamos conocer la sucesión como tal, no digamos ya la simultaneidad. Por consiguiente, se requiere un objeto (u objetos) permanente perceptible para proporcionar el fondo último o marco de referencia mediante el cual puedan ser determinadas en un tiempo común la sucesión, la coexistencia y la duración de los fenómenos.

Esto es lo que llamo «tesis del fondo último», y que considero es el resultado de los primeros cuatro pasos del argumento. A pesar de que no es un resultado trivial, el argumento contiene poco más que una mera explicitación de las implicaciones del análisis

---

12 Gerd Buchdahl, *Metaphysics and the Philosophy of Science*, p. 647, sugiere que esta suposición descartada representa el punto de vista newtoniano

del tiempo de la «Estética trascendental». Por consiguiente, el mayor interés de la «Primera analogía» se centra en torno a los esfuerzos de Kant para ir más allá de este resultado. Esto se logra en las tres siguientes partes del argumento, cada una de las cuales es condensada en una sola frase del texto.

B. *Del sustrato al sujeto, o tesis de que «todo cambio es alteración»*

> [Paso 5.] Ahora bien, el sustrato de todo lo real, es decir, de todo lo perteneciente a la existencia de las cosas, es la *sustancia*, y todo lo que pertenece a la existencia solo puede ser pensado como una determinación de la sustancia.

La expresión «Todo lo que pertenece a la existencia» (*alles was zum Dasein gehört*), que Kant usa aquí para caracterizar lo real, es muy oscura; sin embargo, parece razonable seguir en esto a Paton al considerar que se refiere al cambio de los fenómenos que poseen posiciones determinadas en el tiempo.[13] Según esta interpretación, Kant afirmaría que todos estos fenómenos deben ser considerados como estados o determinaciones de la sustancia. En esta etapa del argumento, ciertamente no hay garantía para considerar *sustancia* en el sentido ontológico completo, como referida a algo absolutamente permanente (lo que Jonathan Bennett llama «sustancia$_2$»). Pero incluso si entendemos el término como referido tan solo a las entidades fenoménicas relativamente permanentes («sustancia$_1$» en la terminología de Bennett),[14] esta afirmación nos lleva considerablemente más lejos que la «tesis del fondo último». Mientras que esa tesis únicamente afirma que es una condición necesaria de la posibilidad de la experiencia de la sucesión o simultaneidad de los fenómenos en el tiempo el que esté presente en la experiencia una entidad (o entidades) relativamente permanente, en cambio la presente afirma que todos los cambios (*Wechseln*) de fenómenos (donde un fenómeno es sucedido por otro) deben ser experimentados como alteraciones (*Veränderungen*) en los estados de esas entidades. Es claro que este es un paso nuevo en el argumento y exige una justificación por separado.

La formulación más explícita que Kant hace de esta tesis se encuentra al comienzo de la «Segunda analogía», donde hace no-

---

13. Paton, *Kant's Metaphysic*, vol. 2, p. 191.
14. Jonathan Bennett, *Kant's Analytic*, p. 182.

tar que una manera de expresar el resultado de la «Primera analogía» es mediante los términos del principio según el cual «Todo cambio (sucesión) de fenómenos no es más que mera alteración» (B 233). Según James van Cleve, una reformulación más precisa sería el siguiente enunciado: «para todo *x* existe un *y* tal que si *x* cambia *y* se altera respecto de *x*».[15] Debe reconocerse que, en cierta forma, Kant describe inadecuadamente la situación al sugerir que la conclusión final del argumento es este principio. Sin embargo, ciertamente es un paso esencial del argumento (quizá, *el* paso esencial del argumento). Por tanto, nos ocuparemos ahora de ver si es posible encontrar un argumento capaz de apoyar esta tesis.

En primer lugar, es esencial tener claro el significado de *Wechsel*, el cual Kemp Smith suele traducir simplemente como «cambio». Puesto que Kant usa frecuentemente este término para referirse al «llegar a ser» (*Entstehen*) y al «dejar de ser» (*Vergehen*), podría pensarse que por este término Kant entiende un cambio radical parecido al de la noción aristotélica de cambio sustancial. Sin embargo, sería un grave error considerar *Wechsel* como «cambio sustancial», puesto que la tesis central de Kant es que solo *Wechseln* los estados o determinaciones de las sustancias y no las sustancias mismas. El ejemplo que Kant propone de *ein Wechsel* es el cambio que ocurre cuando es quemado un pedazo de madera. Del mismo modo como en el lenguaje ordinario decimos que la madera «se convierte» en humo y ceniza, igualmente en algún experimento exitoso de alquimia decimos que el metal base «se convierte» en oro o «cambia» a oro. Pero, en tanto que ni la madera ni el metal base subsisten como tales en el proceso, es obvio que lo que realmente se quiere decir es que lo que inicialmente apareció en la forma de madera o de metal base (la materia), se transformó en el proceso en humo y ceniza, en un caso, y en oro, en el otro. Por supuesto, esto es precisamente lo que el argumento debe mostrar; pero, por ahora, la principal cuestión es simplemente que *ein Wechsel* es una clase de cambio en la cual un ítem es remplazado por otro. A fin de comprender esto, propongo traducir *Wechsel* como «remplazamiento». Hay que reconocer que, en cierto modo, esta es una expresión inconveniente y que no carece de cierta ambigüedad. Sin embargo, es más útil que el simple «cambio» de Kemp Smith, en el cual falta totalmente la indicación de la clase de cambio en cuestión y, por lo tanto, falla al señalar a

---

15. «Substance, Matter, and Kant's First Analogy», *Kant-Studien*, 70 (1979), p. 153.

qué se refiere el argumento.[16] Por las razones que se han expresado arriba, considero que esta traducción de *Wechsel* es mucho menos errónea que la que propone Bennett como «cambio de existencia».[17] Así pues, teniendo en cuenta esta interpretación, es patente, por lo menos, que lo que debe mostrarse es que todo remplazo de un estado dado de cosas (x) en t_1 por un estado de cosas contrario (no-x) en t_2, debe ser concebido y experimentado como la alteración (cambio de estado) de alguna entidad (y) que perdura a lo largo del proceso. Correlativamente, como lo señalan los ejemplos de la combustión y de la alquimia, x y no-x deben ser pensados como determinaciones sucesivas de y.

Desafortunadamente, como al final de la «Primera analogía» Kant se ocupa de la demostración de la necesidad de alguna o algunas cosas absolutamente permanentes o sempiternas, es difícil localizar un argumento dedicado explícitamente a este principio subordinado pero esencial. Quizá lo más cercano a esto se encuentra escondido en el siguiente pasaje (citado también por Van Cleve):

> El surgir o el perecer sin más, que no sean una mera determinación de lo permanente, no pueden constituir una percepción, ya que es precisamente dicha permanencia la que hace posible representarse el tránsito de un estado a otro y del no ser al ser. Consiguientemente, solo podemos conocer estos pasos de modo empírico como determinaciones transitorias de algo que permanece. Supongamos que algo empieza, en términos absolutos, a ser. Tiene que haber un punto en el tiempo en el que no existía. Pero ¿dónde vamos a fijar este punto si no es a partir de lo ya existente? Porque un tiempo vacío anterior no es objeto de percepción alguna. Si, en cambio, conectamos este empezar a ser con cosas que ya existían y que continúan existiendo hasta el momento de surgir lo nuevo, entonces ese elemento nuevo no es más que una determinación de lo que ya existía como base permanente [A 188 / B 231].

---

16. La traducción del término *Wechsel* que hace Kemp Smith también ha sido criticada por D.P. Dryer en *Kant's Solution for Verification in Metaphysics*, pp. 351-352. Basándose en su análisis de B 233, donde parece que Kant considera como equivalentes *Wechsel* y *Sukzession*, Dryer propone que *Wechsel* se traduzca como «sucesión». Así pues, según su formulación, el principio diría. «Toda sucesión es cambio». Sin embargo, también esto es erróneo, pues, a pesar de B 233, para Kant no hay equivalencia de *Wechsel* con *Sukzession*. Para él, *Wechsel* equivale, más bien, a «sucesión de los fenómenos» o «fenómenos de sucesión» (*Erscheinungen der Zeitfolge*) (B 232). Supuestamente esto se refiere a la clase de sucesión en la cual una cosa remplaza o sucede a otra, lo cual es, efectivamente, un remplazamiento.

17 Bennett, *Kant's Analytic*, pp. 187-188.

En tanto que gran parte de este pasaje se ocupa de la cuestión de una permanencia absoluta, lo cual es el tema de la siguiente sección (paso 6), solo necesitamos considerar por ahora dos frases:

> Ya que es precisamente dicha permanencia la que hace posible representarse el tránsito de un estado a otro y del ser al no-ser. Consiguientemente, solo podemos conocer estos pasos de modo empírico como determinaciones transitorias de algo que permanece.

En estas dos oraciones las referencias al conocimiento empírico y a la representación de transición indican que el argumento requerido debe recurrir a la condición de posibilidad de la concepción o experiencia de un «remplazamiento». Tal vez no es inmediatamente evidente que exista un argumento así; sin embargo, tomando en cuenta la sugerencia de D.P. Dryer, creo que es posible proporcionar, por lo menos, las líneas generales de tal argumento.[18]

Al igual que el argumento de la «tesis del fondo último», el argumento presente requiere la premisa según la cual el tiempo no puede ser percibido: «Porque un tiempo vacío anterior no es objeto de percepción alguna». Siendo este el caso, una sola observación nunca es adecuada para determinar si ha tenido lugar alguna clase de cambio y no forzosamente un remplazamiento. Tal experiencia exige dos observaciones sucesivas y notar algunas diferencias entre lo que es observado en cada caso. Sin embargo, a partir de las diferencias entre las dos observaciones sucesivas no se puede inferir que, en efecto, ha ocurrido un remplazamiento. Ahora bien, no obstante que todo esto se puede determinar a partir de dos observaciones únicas, uno podría haber tenido simplemente observaciones sucesivas de estados de cosas simultáneos. Por ejemplo, yo percibo mi escritorio en t_1 y mi librero en t_2, pero a partir de la sucesión de percepciones no infiero que ha ocurrido un remplazamiento, i. e., no afirmo que el escritorio, de alguna manera, ha cambiado o ha «llegado a ser» librero. Supongamos, por otra parte, que durante el intervalo entre t_1 y t_2 el escritorio ha sido movido y el librero ha sido colocado en su lugar. Ciertamente experimentaré esto como un cambio, pero no como un remplazamiento (al menos no en el sentido en el que el término ha sido usado aquí). Si, por el contrario, experimento o creo experimentar un remplazamiento genuino (como en los casos de la combustión

18. Dryer, *Kant's Solution*, 353-359.

y de la alquimia), entonces estoy comprometido a referir los estados de cosas sucesivas a un sujeto común y a considerarlos como una alteración ocurrida en este sujeto. Solo haciendo esto puedo representar, mediante mis percepciones u observaciones sucesivas, el remplazamiento de un estado de cosas, o determinaciones, por su contrario.

Hay que reconocer que el punto crucial está aquí, en cierta forma, oscurecido por los ejemplos empíricos y por la referencia a las observaciones. La cuestión crucial es que la asignación de los estados de cosas, representados sucesivamente, a un sustrato que perdura (como sus estados sucesivos) funciona como la regla mediante la cual pensamos un remplazamiento. Esto también puede describirse como la forma del pensamiento de un remplazo, en el sentido de que pensar tal cambio (como objeto de posible experiencia) es precisamente conectar las percepciones de acuerdo con la regla. A su vez, esto lo constituye en condición trascendental de la experiencia de un remplazamiento (téngase presente la definición de *experiencia* como «conocimiento mediante la conexión de percepciones»).[19] Tras de esto yace el principio general de las «Analogías», el cual establece, en la primera edición, que «todos los fenómenos, en lo que a su existencia concierne, se hallan sujetos a priori a las reglas que determinan su relación mutua en un tiempo dado» (A 176-177). Desafortunadamente, el propio Kant contribuyó a la incomprensión casi total del argumento de la «Primera analogía» por su deficiente explicación. Sin embargo, él lo explicita perfectamente en un pasaje clave al inicio de la «Segunda analogía», de la cual nos ocuparemos en el próximo capítulo.

---

19. Este argumento debe contrastarse con el que Van Cleve atribuye a Kant en «Substance, Matter and Kant's First Analogy», 155-157 Tal como él lo desarrolla, el argumento implica un *non sequitur* en el paso de la premisa según la cual algún objeto antecedente debió haber existido en t_1 (si se experimenta un remplazo en t_2), a la conclusión según la cual el nuevo estado de cosas que llega a la existencia en t_2 debe ser un mero estado o determinación del objeto existente en t_1. Sin embargo, el argumento aquí esbozado vincula el estado de cosas que llega a la existencia en t_2 con un estado de cosas anterior y contrario (simbolizado por no-x y x) y no con un objeto anteriormente existente. Este argumento sostiene que, si ha de experimentarse el que comience a existir el último estado de cosas (el remplazamiento), este debe contrastarse con el primer estado de cosas (de otra forma no habría cambio), y esto exige que *ambos* estados de cosas (no-y y x) se experimenten como estados o determinaciones sucesivamente existentes de un objeto permanente (y). Así pues, estoy de acuerdo con Van Cleve en que el argumento que él cita implica un *non sequitur*; sin embargo, no veo razón alguna para aceptar su reconstrucción del argumento.

C. *De la permanencia relativa a la absoluta*

> [Paso 6.] En consecuencia, lo permanente, único factor que nos permite determinar todas las relaciones temporales de los fenómenos, es la sustancia [en la esfera] del fenómeno, es decir, lo real del fenómeno, lo que permanece siempre idéntico en cuanto sustrato de todo cambio.

Hasta este punto, el argumento ha mostrado únicamente que en ontología («metafísica de la experiencia») se debe incluir entidades permanentes reidentificables que funcionen como sustratos del cambio. El siguiente y decisivo paso debe demostrar que algunas de estas entidades, o quizá algo más fundamental, son absolutamente permanentes. Únicamente haciendo esto Kant puede establecer la realidad objetiva del esquema del concepto puro de sustancia. Sin embargo, es precisamente en este punto donde virtualmente todos los comentaristas hacen distinción. La crítica recurrente es que el argumento de Kant es capaz de probar, en el mejor de los casos, la necesidad de una permanencia relativa y que, por ende, el paso a la permanencia absoluta es totalmente injustificado.[20]

Por lo menos a primera vista esta crítica parece bien fundada. Hay muchos lugares en los que parece que Kant simplemente supone que algo que funciona sustantivamente en la experiencia, i. e., algo que sirve como sustrato del cambio, debe, por ello mismo, ser sempiterno. Por ejemplo, él considera equivalentes el principio de permanencia y la tesis de la «perpetua existencia de un verdadero sujeto de los fenómenos» (A 185 / B 228); además, afirma que «solo lo permanente (la sustancia) cambia» (A 187 / B 230-231). Una vez más, la traducción de Kemp Smith no resulta útil. En un importante pasaje en el que Kant sostiene que la unidad de la experiencia sería imposible si *neue Dinge* (*der Substanz nach*) pueden surgir o desaparecer en la existencia (A 186 / B 229), Kemp Smith traduce al inglés como «cosas nuevas, es decir, nuevas sustancias». Esto da la impresión de que, para Kant, cosas y sustancias son equivalentes. Sin embargo, lo que en realidad él está diciendo aquí, si bien inadecuadamente en cierta medida, es que la unidad de la experiencia sería imposible si *lo que es sustancial* en las cosas pudiera surgir o desaparecer en la existencia. Esto

---

20. Entre los que sostienen esto de una u otra forma están Jonathan Bennett, *Kant's Analytic*, p. 199; D.P. Dryer, *Kant's Solution*, pp. 367-368; Arthur Melnick, *Kant's Analogies*, p. 67; P.F. Strawson, *Bounds of Sense*, 128-130.

deja completamente abierta la cuestión de qué es esto que es «sustancial» en las cosas.

Por lo tanto, lo que debe ser probado es que hay algo que es sustancial en las cosas, algo que no surge ni desaparece en la existencia. Al plantear el problema de esta manera se hace claro que no es necesario considerar que Kant sostenga que la sustancialidad, en este sentido, es asignable a cualquier cosa que pueda servir como sujeto de cambio o como poseedor de propiedades. Indudablemente, Kant conocía bien que las clases de cosas que normalmente funcionan de esta manera, tales como mesas, árboles, caballos, montañas y plantas, surgen y desaparecen de la existencia. Por consiguiente, parece que es más razonable y que está más de acuerdo con el texto considerar que Kant está afirmando que tales cambios solo pueden ser experimentados como alteraciones de algo verdaderamente sustancial que persiste durante todo cambio.

El argumento requerido en esta etapa gira en torno a la necesaria unidad o identidad del tiempo como condición de la unidad de la experiencia. El argumento procede aplicando el principio según el cual «todo remplazamiento es alteración» a los candidatos de entidades permanentes o sustancias cuya necesidad ha sido establecida en el paso anterior. Así pues, lejos de asumir que *estas* entidades son sempiternas, el argumento sostiene que no lo son y considera las condiciones de posibilidad de la experiencia de su surgir y desaparecer de la existencia. Ya que tal acontecimiento implica el remplazo de un estado de cosas por su estado contrario (x por no-x, y viceversa), se le puede considerar como un remplazamiento. Sin embargo, acabamos de ver que la concepción o experiencia de tal cambio requiere que ambos estados de cosas se vinculen a un sujeto idéntico («el objeto mismo») como sus determinaciones sucesivas. Ahora bien, un surgir o un desaparecer absolutos en la existencia serían acontecimientos a los cuales, *ex hypothesi*, no les pertenecerían estas condiciones. Por otra parte, puesto que no habría manera por la cual el surgimiento de este nuevo estado de cosas pudiera ser conectado empíricamente con el tiempo precedente (en el cual existía el estado de cosas contrario), un evento tal causaría una ruptura en la unidad del tiempo y, por lo tanto, en la unidad de la experiencia.[21] Hacia el final de la analogía, Kant resume así la temática:

---

21 Este es el argumento que ha sido desarrollado por W H Walsh, vease la nota 3 de este capítulo

> Las sustancias [en la esfera] de los fenómenos son los sustratos de todas las determinaciones de tiempo. Si algunas de estas sustancias empezaran a ser y otras dejaran de ser, quedaría incluso eliminada la única condición de la unidad empírica del tiempo y entonces los fenómenos se referirían a dos tipos diferentes de tiempo, en los cuales, uno junto a otro, correría la existencia, lo cual es absurdo. En efecto, solo hay un tiempo, en el cual todos los diferentes tiempos deben colocarse de manera sucesiva, no simultánea [A 188-189 / B 331-332].

Este punto puede aclararse mediante una breve consideración del muy conocido ejemplo que Kant propone para ilustrar el principio: el ejemplo, inspirado en Lavoisier, del pedazo de madera quemado.

> Se preguntó a un filósofo cuánto pesaba el humo. Y él contestó: «Réstese del peso de la madera quemada el de la ceniza que ha dejado y se obtendrá el peso del humo». El filósofo asumía, pues, como supuesto indiscutible que, incluso en el fuego, la materia (sustancia) no desaparecía, sino que simplemente su forma se modificaba [A 182 / B 228].

Es claro que debe aceptarse que el pedazo de madera que fue quemado existió durante un período de tiempo anterior a su destrucción por el fuego, y que ha sido capaz de ser alterada de distintas maneras durante ese período sin perder su identidad como un determinado trozo de madera. Es igualmente claro que su destrucción por el fuego no puede ser considerada simplemente como otra alteración más de la madera, puesto que al final del proceso ya no es identificable como madera. Sin embargo, y este es el punto crucial, a pesar de la naturaleza radical del cambio, aún estamos obligados a considerar el proceso de combustión como una alteración. La diferencia consiste en que, en lugar de considerar el pedazo de madera como el sujeto que se altera, estamos obligados a presuponer alguna materia, la cual, en el primer estadio de su curso, asumió la forma de trozo de madera, y que, en la última etapa, fue transformada en humo y ceniza. En otras palabras, a fin de concebir una transformación tal en el tiempo, es necesario considerar el trozo de madera como la forma temporal, estado o determinación, de alguna materia permanente. Correlativamente, esta materia, de la cual las cosas están compuestas, es el «sujeto último» de predicación o, lo que es lo mismo, «lo sustancial» de las cosas. Como tal, debe presuponerse que permanece durante todo cambio, incluyendo que sus confi-

guraciones o determinaciones particulares surjan y desaparezcan de la existencia.

La tesis básica de Kant se remonta hasta Aristóteles, quien sostuvo la necesidad de presuponer una materia prima como «causa material» del «cambio sustancial». Por otra parte, el propio Kant insiste en que esta idea (no así su articulación filosófica) es reconocida por el «entendimiento común». Así pues, la cuestión es simplemente la de cómo podemos probar la «proposición evidentemente sintética» según la cual «en todos los fenómenos hay algo permanente y lo que hay de transitorio en ese algo es solo una determinación de su existencia» [A 184 / B 227]. Aquí radica la originalidad de Kant. Al igual que en los pasos precedentes, él no da a este principio una fundamentación lógica ni ontológica, sino más bien epistémica. Así pues, Kant no sostiene que el pensamiento de algo que surge o desaparece de la existencia tenga en sí mismo alguna contradicción. Su tesis es, más bien, que tal «evento» (al igual que un «evento» sin causa) no sería un objeto de posible experiencia.[22] En efecto, si tal «evento» ocurriera, «se perdería lo único que puede representar la unidad del tiempo, es decir, la identidad del sustrato» (A 186 / B 229). En tal situación hipotética, Kant considera que «los fenómenos se referirían a dos tiempos distintos y la existencia correría en dos cursos paralelos» (A 188 / B 231-232). Si bien Kant hace notar que ésta última suposición es absurda (*ungereimt*), no es lógicamente imposible. Como vimos en la exposición de la síntesis trascendental de la imaginación, no existe contradicción en el pensamiento de múltiples tiempos (o espacios) que no son partes de un tiempo (o espacio). La imposibilidad se funda en la naturaleza de la sensibilidad humana, en nuestra forma de intuir.

La clave del argumento de la permanencia absoluta se halla en la identificación de la sustancia, o lo que es «sustancial» en las cosas, con la materia de la cual están compuestas las cosas. Esta identificación es necesaria a fin de tener un sujeto o «sustrato» del cual se puedan predicar los cambios que ocurren cuando los objetos físicos permanentes (los sujetos de primer orden de predicación) surgen o desaparecen en la existencia. Por otra parte, si ha de funcionar como el sujeto último de predicación, obviamente

22. Frecuentemente se ha hecho notar que esta tesis de Kant es muy cercana a la de la «Segunda analogía». Si se quisiera caracterizar la postura de Kant en términos aristotélicos, se diría que la «Primera analogía» se ocupa de demostrar la necesidad de una causa material para todo evento, en tanto que la «Segunda analogía» se ocupa de demostrar la necesidad de una causa eficiente.

esta materia deberá ser considerada como sempiterna. Sin embargo, debe tenerse presente que esta es una afirmación estrictamente trascendental que nada nos dice respecto de la naturaleza de esta materia. Esto último queda como una cuestión de investigación empírica.

D. *La cantidad de sustancia*

> [Paso 7.] Como esta sustancia no puede, pues, cambiar en su existencia, su *quantum* en la naturaleza tampoco puede aumentar ni disminuir.

Kant va más lejos de lo que había establecido al afirmar que la permanencia de la sustancia implica la conservación de su cantidad en el universo. A pesar del hecho de que Kant formula explícitamente esta observación solo en la segunda edición, la exposición de la respuesta del filósofo a la pregunta referente al peso del humo pone en claro que este pensamiento ya estaba implícito en la primera edición. Por consiguiente, parece adecuado considerarlo como un aspecto esencial de la teoría kantiana de sustancia y no como una mera idea tardía que puede ser descartada sumariamente. Pero, al mismo tiempo, también es un aspecto ampliamente rechazado de la teoría. La objeción usual, y obvia, es que aquí Kant pasa ilegítimamente de las consideraciones trascendentales a las empíricas; en concreto, se le acusa de tratar de «deducir» el principio de conservación de la materia tal como es entendido en la mecánica de Newton.[23]

Sin embargo, esta objeción es completamente errónea, pues se origina en una falta de distinción entre el nivel trascendental del argumento en la «Primera analogía» y el argumento paralelo en la *Fundamentación metafísica de la ciencia natural* donde Kant afirma el principio de conservación de la materia, pero solo mediante la «aplicación» de los principios trascendentales de la *KrV* al concepto empírico de materia. A fin de subrayar la diferencia, consideraré brevemente cada uno de estos argumentos.

En la *KrV*, Kant no ofrece realmente un argumento explícito para pasar del paso 6 al 7; sin embargo, es bastante fácil propor-

---

23. Entre los críticos que atacan a Kant en este punto podemos mencionar a C D Broad, «Kant's First and Second Analogies of Experience», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 25 (1926), 189-210, Jonathan Bennett, *Kant's Analytic*, p 200, y Robert Paul Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity*, p. 251. James van Cleve trata la totalidad de este asunto en «Substance, Matter and Kant's First Analogy», 158-161.

cionarlo tomando como base los materiales contenidos en el texto. Acabamos de ver que la sustancia, el sujeto último de predicación, debe identificarse con la materia de la cual las cosas están compuestas, y que esta materia debe ser concebida como permanente (a fin de que funcione como dicho sujeto). Teniendo en consideración este resultado, la siguiente cuestión es la de cómo hemos de caracterizar esta materia en una descripción trascendental, i. e., en una descripción que no emplee ningún presupuesto empírico. Afortunadamente, el propio Kant responde a esta pregunta en la «Arquitectónica de la razón pura», donde caracteriza la materia, así concebida, como «extensión impenetrable e inerte» (A 848 / B 876). Considero que el punto es que la única propiedad que puede asignarse legítimamente a la materia, en una descripción trascendental de ella, es la ocupación de espacio o espacialidad.

La materia así concebida, o equivalentemente «el objeto mismo», es completamente indeterminada. Pero, a diferencia de la materia prima de Aristóteles, la cual es indeterminada en el sentido metafísico, es decir, es una materia pura, literalmente sin propiedades, esta materia, en cambio, es indeterminada en el sentido estrictamente metodológico según el cual ninguna propiedad, excepto la ocupación de espacio, puede ser asignada legítimamente a ella en una descripción trascendental. Pero si la materia es concebida de esta manera, es claro que la única categoría disponible para su conceptualización es la cantidad. Por consiguiente, la permanencia de la materia establecida en el paso 6 debe concebirse como la permanencia de su cantidad, lo cual es precisamente lo que afirma el paso 7.[24]

En contraste con la generalidad conceptual de esta tesis, que no puede identificarse con una ley natural específica ni con un principio de conservación, en los *Fundamentos metafísicos de la ciencia natural* Kant trata de derivar un principio de conservación, al cual llama ahí «Primera ley de la mecánica». La ley establece: «Con respecto a todo cambio de naturaleza corporal, la cantidad

24 Carl Friedrich Weizsacker propone un argumento similar centrado en una apelación a los «Axiomas de la intuición» «Kant's First Analogy of Experience and Conservation Principle of Physics», *Synthese*, 23 (1971), p 84 Esta interpretación también es apoyada por la Reflexión 81, *Ak*, XXIII, 30-31, donde Kant destaca lo siguiente: «Si la sustancia persiste mientras los accidentes cambian [*wechseln*] y si al mismo tiempo la sustancia al margen de todos sus accidentes es vacía [*das leer Substantiale ist*] ¿qué es lo que persiste? La única cosa que en la experiencia puede distinguirse del cambio de las determinaciones es la cantidad [*Quantität*], y esta solo puede ser mensurada mediante la magnitud [*Grösse*] de su efecto meramente relativo en cuanto equivalente a relaciones externas. *Por lo tanto, solo se aplica a los cuerpos*»

de materia considerada como un todo permanece igual, sin aumento ni disminución».[25] Kant le otorga el estatuto de ley a priori de la naturaleza, pero el punto principal es que su derivación, al igual que la de otras leyes a priori consideradas en esta misma obra, requiere la introducción de premisas empíricas o cuasiempíricas. Específicamente apela al concepto de materia como «movible en el espacio». Por lo tanto, la movilidad es el rasgo «empírico» que distingue a esta definición de la que ofrece la *KrV*, y el cual, supuestamente, hace posible la derivación de leyes naturales específicas.[26]

En el caso del principio de conservación de la materia, el paso clave es la determinación de la naturaleza de la sustancia material o, equivalentemente, de lo que es sustancial con respecto a la materia. Kant trata de alcanzar esto mediante la combinación de su definición de materia con el concepto puro o definición nominal de sustancia, entendida como «sujeto último de existencia, i. e., como aquello que no puede, a su vez, pertenecer, como mero predicado, a la existencia de algo distinto».[27] El problema parece ser que solo la materia, definida como movible en el espacio, satisface la definición de sustancia. La razón de esto es que, aparte de la materia (así definida), no puede ser pensado ningún sujeto real de propiedades o accidentes de los objetos del sentido externo, excepción hecha del espacio mismo. Sin embargo, la «Estética trascendental» ha mostrado que el espacio en sí mismo no es objeto del sentido externo, sino que más bien es la forma o condición de nuestra representación de tales objetos. Así pues, lo movible en el espacio es el único candidato disponible para el estatus sustancial.[28]

Como una consecuencia directa de esta tesis, Kant sostiene, además, que las partes de la sustancia material movibles independientemente son ellas mismas sustancias y que por «cantidad de materia» debe entenderse el número de tales sustancias que componen una porción dada de materia. Aquí el argumento parece establecer que cualquier partícula de materia, en la medida en que es capaz de moverse independientemente de otras partículas, es asimismo capaz de funcionar como un sujeto al cual pueden atribuirse propiedades o accidentes.[29] En cuanto a esto, también se

---

25 *Fundamentos metafísicos de la ciencia natural*, *Ak*, IV, 541

26 Para un examen de la naturaleza empírica del concepto kantiano de materia, véase Robert Walker, «The Status of Kant's Theory of Matter», en *Kant's Theory of Knowledge*, ed. Lewis White Beck, 151-156.

27 *Fundamentos metafísicos de la ciencia natural*, *Ak*, IV, 503

28 *Ibíd.*

29 *Ibíd.*

podría argumentar que algo que es movible en el espacio independientemente de otras cosas no puede ser considerado como una propiedad o accidente de esas otras cosas. Por lo tanto, tal objeto corresponde a la definición de sustancia ofrecida en la *KrV*. Así pues, el resultado de todo esto es que la independencia ontológica, propuesta por la metafísica tradicional, como criterio de la sustancia, queda sustituida por la capacidad de movimiento independiente. Por último, debe destacarse aquí que este análisis permite a Kant hablar de una pluralidad de sustancias, a pesar de la identificación de sustancia con materia, la cual trae a la mente una concepción monista.[30]

Teniendo en cuenta esta concepción de sustancia material, resulta fácil para Kant derivar el principio de la conservación de la materia. Únicamente se requiere la combinación de esta concepción con la doctrina de la «Primera analogía» según la cual las sustancias no pueden ser creadas ni destruidas. En tanto que la cantidad de materia se define en términos del número de sustancias (partículas de materia movibles independientemente) de las cuales está compuesta la materia, esta cantidad puede cambiar únicamente mediante la adición o sustracción de sustancias. Pero ello requeriría la creación o aniquilación de sustancias, y esto fue descartado por la «Primera analogía». Por consiguiente, la cantidad de materia en la naturaleza, considerada como un todo, debe permanecer constante durante todo tiempo.[31]

Tal como Van Cleve señala, este argumento funciona solamente para la conservación de la cantidad de materia según la definición kantiana de esta última. En tanto que Kant falla al mostrar que la cantidad de materia, así considerada, puede ser equivalente de la masa, falla al establecer el principio de conservación de la masa.[32] Ciertamente, este punto está considerado adecuadamente, pero si puede o no tomarse como una seria objeción contra Kant es algo que depende de que sostengamos o rechacemos que el objetivo de Kant en la *Fundamentación metafísica de la ciencia natural* es el de proporcionar pruebas a priori de los principios específicos de la física newtoniana (en oposición a la mera explicación de la posibilidad de tales principios).[33] Sin entrar ahora en esta cuestión, por lo menos debe ser claro que no podemos acusar

---

30. Para un análisis de este particular, véase Paton, *Kant's Metaphysic*, vol. 2, pp 211-212.

31. *Fundamentos metafísicos de la ciencia natural*, *AK*, IV, 541-542

32. James van Cleve, «Substance, Matter and Kant's First Analogy», pp. 160-161.

33. Esta última posición es sostenida vigorosamente por Gerd Buchdahl, *Metaphysics*, 672-681.

a Kant de intentar esto en la *KrV*, donde el argumento se desarrolla en un alto grado de generalidad.

II. La(s) concepción(es) kantiana(s) de sustancia

El análisis anterior del argumento de la «Primera analogía» permite entender fácilmente por qué los comentaristas han acusado frecuentemente a Kant de confundir distintas concepciones de sustancia. Incluso podemos ver por qué los mismos comentaristas discrepan respecto de las concepciones específicas de sustancia que supuestamente Kant confunde. Por ejemplo, ya hemos visto que Jonathan Bennett acusa a Kant de pasar inadvertidamente de la sustancia concebida como algo que puede funcionar como sujeto o poseedor de atributos (S_1) a la sustancia concebida como algo sempiterno (S_2). En contraste, Robert Paul Wolff acusa a Kant de operar con dos distintas concepciones de permanencia. Una de ellas es la concepción esencialmente aristotélica de lo permanente como sustrato del cambio, «un fundamento inalterable en el que los atributos se suceden unos a otros». La otra es la concepción científica moderna de un sistema cerrado en el que la «materia» es constante.[34] Más recientemente, Gordon Brittan ha desarrollado el mismo aspecto al localizar un sentido aristotélico y otro cartesiano en la concepción de sustancia en Kant. También en esto sigue a Wolff, al sugerir que el primer sentido es característico de la primera edición del argumento de la «Primera analogía» y que el último sentido es característico de la versión del argumento de la «Primera analogía» según la segunda edición. En los términos de Brittan, la concepción aristotélica considera la sustancia como «el sustrato del cambio, aquello de lo cual puede predicarse las propiedades pero que no puede ser predicado de algo más»; y la concepción cartesiana considera la sustancia como «aquello que existe en sí y por sí, dependiendo de sí misma para existir».[35]

A pesar de estar claramente relacionadas y, tal vez, inspiradas en consideraciones similares, estas distinciones de las concepciones de sustancia no son equivalentes. La distinción S_1-S_2 se refiere específicamente a la duración que puede ser atribuida a las sustancias. Supuestamente, las instancias tanto de S_1 como de S_2 son objetos físicos permanentes. La diferencia entre ellos consiste totalmente en el hecho de que los primeros son relativamente per-

---

34 Wolff, *Kant's Theory*, p 249

35 Gordon G. Brittan Jr , *Kant's Theory of Science*, pp. 143-144.

manentes y los últimos son absolutamente permanentes. La distinción aristotélico-cartesiana se ocupa de la naturaleza de lo que ha de ser considerado como sustancia y, por ende, como permanente. Dicho en términos generales, en la primera distinción se identifica la sustancia con determinadas cosas a las cuales pueden asignarse propiedades; en cambio, en la segunda distinción, sustancia equivale a la materia o elemento del cual estas cosas están compuestas. Si consideramos estas distinciones a la luz del argumento analizado en la sección anterior, podemos decir que un defensor de la distinción S_1-S_2 se inclinaría a localizar la fuente de la dificultad de Kant en el tránsito del paso 5 al paso 6. Recíprocamente, el defensor de la distinción aristotélico-cartesiana la localizaría en el tránsito del paso 6 al paso 7.

La cuestión es si Kant puede ser considerado culpable de confundir los sentidos de *sustancia* implicados en ambas distinciones; y esta es una cuestión que nos lleva más allá del texto de la «Primera analogía». En efecto, el problema puede ser remontado hasta la «Deducción metafísica», donde Kant algunas veces se propone pasar del concepto de un sujeto de predicación, o poseedor de propiedades, el cual es requerido para el ejercicio de la función categorial del juicio, al concepto ontológico de sustancia plenamente desarrollado, i. e., lo que siempre (en *todo* contexto judicativo) debe ser concebido como sujeto y nunca como propiedad o predicado de algo más. Sin embargo, en el Capítulo 6, he intentado explicar este paso sobre la base de que el concepto ontológico puede ser considerado como una hipostatización del concepto judicativo. Según esta interpretación, en la «Deducción metafísica» Kant no está comprometido con el errado proyecto de tratar de «deducir» el concepto ontológico al afirmar que este es, en sí, una condición necesaria del juicio. Por el contrario, la meta de Kant es mostrar cómo el concepto ontológico de sustancia procede del concepto de esta como condición necesaria.

De la misma manera, también hemos visto que se requiere un análisis, que consta de dos pasos, para explicar el esquema de la sustancia. En primer lugar, he subrayado que la reidentificabilidad durante un período dado de tiempo (permanencia relativa) es una condición necesaria para cualquier cosa temporal que funcione como sujeto real de un juicio categorial. Pero esto no es suficiente para establecer el esquema de la sustancia, el cual requiere permanencia absoluta o sempiternidad. A fin de llegar a este esquema, que corresponde al concepto ontológico, fue necesario plantear la siguiente pregunta: ¿qué necesita darse por sentado para que un objeto temporal pueda ser considerado siempre (en *todo* contexto

experiencial) como sujeto y nunca como predicado o determinación de algo más? La respuesta, como se recordará, fue que tal objeto debe ser reidentificable a todo lo largo del cambio, lo cual equivale a ser permanente.

Ciertamente, en ambos casos, pero de modo especial en el del análisis bipartito del juicio de esquema del concepto de sustancia, se insinúa la distinción de Bennett entre S_1 y S_2. Más aún, como ya se ha indicado, el paso 5 del argumento de la «Primera analogía» puede ser interpretado como un esfuerzo para demostrar la necesidad de S_1, en tanto que el paso 6 puede considerarse como un intento para demostrar la necesidad de S_2. Sin embargo, esto no implica que exista, por parte de Kant, alguna confusión o mezcla de estas dos concepciones. Por el contrario. es claro que S_2 (lo realmente permanente) es la concepción de sustancia que Kant está defendiendo, y que S_1 desempeña solamente un papel dialéctico provisional en el argumento. Así pues, a pesar de que algunos textos sugieren lo contrario, no puede acusarse a Kant de hacer una fusión de ambas concepciones.

El asunto de la distinción aristotélico-cartesiana es más complejo. Podemos empezar destacando que, si Kant se desliza de la primera concepción a la segunda, ello no puede considerarse como correlativo al cambio de la primera edición de la *KrV* a la segunda. En contra de este punto de vista, bastaría recordar que ya en la primera edición está presente la explicación de la madera quemada, la cual podría interpretarse como una expresión de la concepción «material» o cartesiana de sustancia. También es digno de mención que la diferencia entre las concepciones aristotélica y cartesiana de sustancia no es tan profunda como tienden a suponer aquellos que aplican a Kant dicha distinción. Tanto Aristóteles como Descartes (así como muchos otros pensadores) consideran la sustancia como un sujeto de predicación o poseedor de atributos que no puede descansar sobre alguna otra cosa. Tanto Aristóteles como Descartes consideran la sustancia como el *substratum* permanente del cambio.[36] Por supuesto, estas dos caracterizaciones no son equivalentes. La propiedad de ser un sujeto de predicación no es idéntica a la de ser un *substratum* del cambio. Sin embargo, puede decirse que constituyen dos aspectos de una concepción de sustancia que es más o menos común en la tradición filosófica occidental, de la cual Kant es, obviamente, herede-

36. Tal vez la expresión más conocida de este aspecto de la teoría cartesiana de sustancia es la del análisis de la percepción del trozo de cera en la «Segunda meditación»

ro. En efecto, el aspecto de sujeto de esta concepción se refleja en la definición nominal de sustancia que Kant presenta, y el aspecto de sustrato permanente se expresa en su caracterización del esquema. Una modificación importante de la concepción tradicional, a la cual ya se ha hecho referencia, es el remplazo que Kant hace de la independencia ontológica por la propiedad física de movilidad independiente. La referencia elíptica que hace Kant a la acción como criterio empírico de la sustancia debe entenderse en conexión con esta propiedad física.[37]

Sin embargo, la cuestión es si el argumento kantiano implica una confusión entre la concepción de sustancia como «cosa» y como «materia». De acuerdo con este contexto, *aristotélica* y *cartesiana* han de ser consideradas meramente como etiquetas convenientemente usadas en referencia a esas concepciones, y no como teorías sustentadas realmente. Si consideramos el pensamiento de Kant en su totalidad, es claro que algunas veces apela a la concepción de «cosa». Aparte de la «Deducción metafísica», quizá el ejemplo más conocido del empleo que hace Kant de esta concepción se encuentra en la «Tercera analogía», donde se trata *cosa* y *sustancia* como si fueran términos intercambiables, y se entiende por *sustancia* objetos físicos permanentes. Un tratamiento similar de sustancia, aunque en un contexto metafísico, se encuentra también en las *Lecciones de metafísica* de Kant, especialmente en conexión con su crítica a Spinoza. En efecto, es precisamente porque se considera equivalente el concepto de sustancia y el de cosa por lo que Kant ataca el aforismo spinoziano según el cual solo hay una sustancia de la cual todas las cosas particulares son modos o accidentes.[38]

Sin embargo, en la «Primera analogía» esta concepción de sustancia se presenta solamente en una etapa preliminar del argumento (paso 5) donde, como ya hemos visto, funciona de manera provisional o dialéctica. Es más, no hay fundamento para atribuir a Kant una concepción «material» de sustancia, ya sea esta entendida en términos del modelo aristotélico de materia prima o en términos de la *res extensa* cartesiana. La primera debe ser rechazada porque, como hemos visto, descansa sobre la falta de distinción entre el sentido puramente metodológico con el que Kant conside-

---

37. Véase *KrV*, A 205 / B 251-252. Para un examen de este punto puede verse Paton, *Kant's Metaphysic*, vol 2, 215-217.

38. Para una exposición de este aspecto del pensamiento kantiano, incluido un análisis de los pasajes más relevantes de las *Lecciones de metafísica*, véase Allison, «Kant's Critique of Spinoza», en *The Philosophy of Baruch Spinoza*, ed. Richard Kennington, 205-207

ra a la sustancia como indeterminada (en una descripción trascendental) y la indeterminación metafísica de la materia prima aristotélica. La última debe ser rechazada porque implica la incorporación, en la «Primera analogía», de ciertas doctrinas científicas que no son requeridas por el argumento. Así pues, si bien no pretendo ser capaz de reconciliar el tratamiento kantiano de la sustancia expuesto en la «Primera analogía» con todo lo que Kant haya dicho al respecto en cualquier otro lugar, no considero que exista fundamento alguno para acusar a Kant bajo el cargo de confundir diferentes concepciones de sustancia dentro de la misma «Primera analogía».

10

LA «SEGUNDA ANALOGÍA»

El argumento de la «Segunda analogía» es la culminación de la «Analítica trascendental». A los ojos de Kant, así como a los de la mayoría de comentaristas y críticos, la totalidad del proyecto de establecer una «metafísica de la experiencia» se mantiene o se derrumba según el éxito (o el fracaso) de este argumento. Sin embargo, una vez más, Kant formula el principio de modo distinto en la primera y en la segunda ediciones. En la primera edición, se le llama «principio de producción», y establece que: «Todo lo que sucede [*geschieht*], i. e., lo que empieza ser, presupone algo a lo cual sigue de acuerdo con una regla» (A 189). En la segunda edición, el principio es llamado, más elaboradamente, «principio de la sucesión temporal según la ley de la causalidad», y establece que: «Todos los cambios tienen lugar de acuerdo con la ley que enlaza causa y efecto» (B 232).

A pesar de que es generalmente aceptado que Kant no leyó el *Tratado*, la formulación de la primera edición ciertamente recuerda el aforismo humeano en el que se caracteriza el principio de causalidad como «todo lo que comienza a existir debe tener una causa de su existencia».[1] Así pues, esto sugiere que el blanco de la «Segunda analogía» es, más bien, el rechazo del principio de causalidad en general que Hume hace en el *Tratado*, y no tanto el

---

1 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed L A Selby-Bigge, libro 1, parte 3, sección 4, p 78

rechazo del muy distinto principio, expuesto en la *Investigación*, según el cual causas similares producen efectos similares. Siguiendo a Lewis White Beck, designaré al primero como el principio de «todo-evento-alguna-causa», y al último lo llamaré principio de «misma-causa-mismo-efecto».[2] Obviamente, la reformulación en la segunda edición intenta llevar el argumento a una conexión más cercana con la «Primera analogía». Esto también está confirmado por el primer parágrafo del texto de la segunda edición, que contiene una síntesis de los resultados de la «Primera analogía». Así como la «Primera analogía» sostiene que todo cambio, incluido el «remplazamiento», es simplemente la alteración de la sustancia, del mismo modo la «Segunda analogía» sostendrá que toda alteración está regida por la «ley de conexión de causa y efecto». Sin embargo, la diferencia entre las dos formulaciones en realidad es artificial. En tanto que la «ley de la conexión de causa y efecto», en la segunda edición, es igual a lo que en la primera se denomina «principio de producción», las dos versiones son equivalentes. Así pues, podemos decir, con seguridad, que la meta en las dos ediciones es la de establecer el principio de «todo-evento-alguna-causa».

El interés básico de este capítulo es analizar y evaluar el argumento en el que se apoya este principio. En segundo lugar, y en estrecha vinculación con el asunto anterior, se ocupa de trazar la conexión entre este argumento y el idealismo trascendental de Kant. El capítulo está dividido en tres partes. La primera de ellas trata las reflexiones generales que Kant hace respecto de las condiciones de representación de un orden temporal objetivo. Esto sirve de introducción al argumento real y le proporciona lo que yo llamo un «marco trascendental». Aquí veremos que el argumento kantiano es inseparable de su idealismo trascendental. La segunda parte analiza la línea principal del argumento en que se apoya el principio de «todo-evento-alguna-causa». La tercera y última parte considera la naturaleza y alcance preciso de la tesis kantiana y analiza una de las más importantes objeciones que se han levantado contra ella: el cargo de *non sequitur* de Lovejoy-Strawson.

I. El marco trascendental

En el increíblemente denso y confuso primer parágrafo de la primera edición (tercer parágrafo en la segunda edición), Kant

---

2. Lewis White Beck, «A Prussian Hume and a Scottish Kant», en *Essays on Kant and Hume*, 111-129.

plantea el problema general de explicar cómo es posible el conocimiento de un orden temporal objetivo. Gran parte de esta confusión se genera por la tendencia que él tiene de pasar, sin previo aviso, del sentido empírico al trascendental en términos claves como *apariencia* y de la diversidad de representaciones a la diversidad de ítems representados.[3] Pero a pesar de su oscuridad, el parágrafo pone muy en claro que el argumento del principio de causalidad no puede ser separado de la perspectiva trascendental desde la cual se plantea el problema. El parágrafo se divide claramente en cuatro partes. En la primera se plantea el problema de explicar la posibilidad de conocer un orden temporal objetivo. La segunda sostiene que el realismo trascendental no puede explicar la posibilidad de tal conocimiento. La tercera formula el problema en términos del lenguaje y los supuestos del idealismo trascendental. La cuarta esboza la solución «crítica» o idealista trascendental.

A. *El problema del conocimiento de un orden temporal objetivo*

Por «orden temporal objetivo» se entiende simplemente un orden de sucesos en el mundo. El problema del que se ocupan todas las «Analogías» es el de la posibilidad del conocimiento de tal orden. Así pues, la exposición general con la que Kant introduce el argumento de la «Segunda analogía» sirve realmente como una introducción a las «Analogías» en conjunto.[4] El problema específico de la «Segunda analogía» es la posibilidad del conocimiento de un orden de estados sucesivos de un objeto, es decir, la posibilidad de juicios de la forma «el estado *A* precede al estado *B* en el objeto *X*». Tal sucesión de estados puede llamarse «sucesión objetiva».

Sin embargo, de ninguna manera parece que aquí exista algún problema real. Por otra parte, la explicación del propio Kant sirve más bien para oscurecer la temática que para aclararla:

> La aprehensión de la variedad del fenómeno es siempre sucesiva. Las representaciones de las partes se siguen unas a otras Si se siguen o no también en el objeto constituye un segundo punto de la reflexión no contenido en el primero [A 189 / B 234].

---

3. L.W. Beck proporciona una útil explicación de esto en «A Reading of the Third Paragraph in B», en *Essays on Kant and Hume*, 141-146.

4. Kant parece haber reconocido esto en la segunda edición, pues en la exposición del «Principio general de la analogías» (B 219) proporciona una versión más consistente de la misma línea de argumentación.

Esto sugiere que el problema es el siguiente: puesto que la aprehensión siempre es sucesiva, un examen del orden de aprehensión, o, lo que es lo mismo, del «orden subjetivo» en el que las representaciones ocurren en la conciencia (el orden del representar), no proporciona una evidencia adecuada para formular juicios seguros respecto del muy distinto orden de eventos en el mundo. Así pues, de la sucesión de las representaciones *a-b* en la mente (i. e., del hecho que yo aprehendo *a* antes que *b*), no puedo inferir nada respecto del orden del objeto. Citando el ejemplo del propio Kant: aprehendo sucesivamente las partes de una casa, pero juzgo que son partes coexistentes de un objeto permanente; ¿cómo es posible tal juicio?

Se ha dicho frecuentemente que si Kant ve un problema aquí, es debido, únicamente, a su muy dudosa suposición psicológica de que toda aprehensión es de hecho sucesiva. Suele argumentarse en contra de esta objeción que Kant en realidad puede prescindir de ese supuesto, ya que lo único que se requiere para plantear el problema es la tesis, no controvertida, de que el orden de aprehensión, u orden subjetivo, no es un indicador seguro del orden objetivo. Los dos órdenes pueden coincidir, pero no necesariamente han de coincidir.[5] Hasta aquí la respuesta es correcta; el problema es que comparte con la objeción original el supuesto erróneo (ciertamente sugerido por la formulación de Kant) de que el problema reside en tener que hacer un juicio acerca del orden objetivo sobre la base del orden subjetivo.

Para comprender el problema del que Kant se ocupa en la «Analogías», en primer lugar debemos rechazar el supuesto de que el orden subjetivo es un dato o elemento de evidencia a partir del cual debemos hacer inferencias respecto de un orden objetivo. Esto queda claro al reconocer que el orden subjetivo corresponde a lo que se llama, en la «Deducción trascendental», «unidad subjetiva de la conciencia». Mediante introspección este orden subjetivo puede, como tal, constituir un «objeto subjetivo» (en el Capítulo 12 nos ocuparemos de la naturaleza del proceso mediante el cual ocurre esto); pero no es en sí mismo dado a la mente como tal objeto. El punto clave aquí es que hablar trascendentalmente acerca de este orden (como supuestamente Kant lo esta haciendo

5. Este punto ha sido destacado por numerosos comentaristas, incluido H.J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, vol. 2, p 231, Arthur Melnick, *Kant's Analogies of Experience*, p. 85, L.W Beck, «A Reading. », p. 144, y James Van Cleve, «Four Recent Interpretation of Kant's Second Analogy», *Kant-Studien*, 64 (1973), 69-87, esp 75

aquí) no significa considerarlo como algo examinado introspectivamente o como realmente representado, sino, más bien, como el material preconceptualizado e indeterminado de la representación sensible.[6] En otras palabras, esto sería lo que quedaría si (*per impossible*) pudiésemos retirar la estructura determinada impuesta por el entendimiento a lo dado sensiblemente (la diversidad del sentido interno). Así pues, lo que Kant está tratando de decir aquí es que, si solo tuviéramos este orden subjetivo indeterminado, no seríamos capaces de representar ningún orden temporal (ni «objetivo» ni «subjetivo»).[7] Por lo tanto, el problema consiste en explicar cómo es posible la conciencia del tiempo y, con ella, la sucesión objetiva. En términos kantianos, el problema es el de proporcionar las «condiciones formales de la verdad empírica». Esto, además de ser un problema importante, es la cuestión misma que dejó sin resolver la «Deducción trascendental».

B. *La inadecuación del realismo trascendental*

He señalado que la segunda parte del parágrafo puede interpretarse como sosteniendo que el realismo trascendental es incapaz de explicar la posibilidad de conocer un orden temporal objetivo. Hay que aceptar que, en cierto modo, esta es una interpretación libre que va más allá de lo que Kant realmente dice. La más obvia objeción contra esta interpretación es que Kant en ningún momento se refiere explícitamente al realismo trascendental. Sin embargo, esta interpretación del intento kantiano no carece de base en el texto. Primeramente, permítasenos considerar la caracterización que hace el propio Kant de este problema en términos de su distinción trascendental:

> Si los fenómenos fuesen cosas en sí mismas, y puesto que solo tenemos que habérnoslas con nuestras representaciones, nadie podría establecer, a partir de la sucesión de las representaciones, cómo se combina en el objeto la variedad de las mismas. Cómo sean las

---

6 Esto ha sido señalado por Gerd Buchdahl, *Metaphysic and Philosophy of Science*, esp. 641-646. A pesar de que mi propia formulación difiere en algunos aspectos de la de Buchdahl, estoy en deuda con él por sus críticas a la primera versión de este capítulo y del precedente

7 En el Capítulo 12 veremos que cuando en los juicios del sentido interno el llamado «orden subjetivo» se constituye en un objeto, este es experimentado como una parte del orden objetivo temporal del mundo fenoménico. Estrictamente hablando, solo existe un orden temporal porque solo hay un tiempo

cosas en sí mismas (con independencia de las representaciones mediante las cuales nos afectan) es algo que se halla completamente fuera de nuestra esfera de conocimiento [A 190 / B 235].

Kant está sosteniendo aquí que, si los objetos empíricos, i. e., espaciotemporales, son considerados, más bien, como cosas en sí mismas y no como fenómenos, entonces resulta imposible entender cómo podemos tener conocimiento objetivo del orden temporal de tales objetos. Esto es así porque «solo tenemos que habérnoslas con nuestras representaciones», en tanto el orden en cuestión es, por definición, distinto del orden en el que ocurren las representaciones en la conciencia. Puesto que el realismo trascendental considera lo que para Kant son «meras apariencias» (en sentido trascendental) como cosas en sí (también en sentido trascendental), se sigue que el realismo trascendental no es capaz de explicar la posibilidad de conocer un orden temporal objetivo.

Este «argumento» no es más que una aplicación de la temática general de la primera edición del «Cuarto paralogismo» al problema específico del conocimiento de un orden temporal: «Si tomamos los objetos exteriores como cosas en sí, es absolutamente imposible comprender cómo podríamos llegar a conocer su realidad fuera de nosotros, ya que no contamos más que con la representación que tenemos en nosotros» (A 378). Por lo tanto, el argumento se aplica, ciertamente, al idealismo empírico, i. e., a la versión de Descartes y Locke del realismo trascendental atacada en el paralogismo. Sin embargo, podría preguntarse si esto puede aplicarse a *todas* las formas de realismo trascendental, incluso aquellas que, por una u otra razón, rechazan el idealismo empírico.

Yo creo que puede aplicarse, pero hacerlo requiere explicitar una premisa que en el presente argumento está solo implícita. La premisa que se requiere es la conocida tesis kantiana según la cual el «tiempo en sí», o «tiempo absoluto», no puede ser percibido.[8] Vimos en el capítulo anterior que esto excluye la posibilidad de comparar directamente nuestras representaciones con un orden temporal previamente dado o, en general, impide conocer tal orden (incluso afirmar que este existe, i. e., afirmar que el tiempo es trascendentalmente real). Considero que esta premisa es aceptable en todas las versiones de realismo trascendental, incluyendo el newtoniano.[9] Si el «tiempo mismo» no puede ser percibido, se si-

---

8. Esta premisa está incluida en el pasaje paralelo de B 219

9. Obviamente, la posición de Newton es aquí la piedra de toque. Mi interpretación está basada ampliamente en el análisis que hace H.G. Alexander de la caracterí-

gue que la única manera de determinar un orden temporal objetivo es mediante la ordenación de los «fenómenos» (considerados aquí en un sentido ontológicamente neutro). Pero en este punto el realista trascendental tendrá que admitir que el único orden que es realmente «dado» a la mente es el orden en el que acontecen sus propias representaciones. Por lo tanto, en una explicación trascendentalmente realista, este orden subjetivo será el único «objeto» al cual la mente tiene acceso. Así pues, el problema del acceso a los objetos materiales, planteado por el idealismo empírico y que conduce a un escepticismo respecto del «mundo externo», se plantea nuevamente en todas las versiones del realismo trascendental para el caso del orden temporal objetivo. Es más, a partir de esto puede verse que es el realista trascendental (y no Kant) quien se encuentra en la situación insostenible de tener que hacer inferencias respecto de un orden temporal objetivo sobre la base de un orden subjetivo.

C. *La reformulación idealista*

Teniendo en cuenta la manera en que se ha planteado el problema de explicar la posibilidad de conocer un orden temporal objetivo, no es de ningún modo obvio que, para poder resolverlo, el idealista trascendental se encuentre en mejor posición que el realista trascendental. Así pues, mientras que el realista trascendental tiene el problema de explicar la posibilidad de acceder al orden temporal objetivo de las cosas en sí mismas, el idealista trascendental tiene el problema de explicar la posibilidad de distinguir entre un orden temporal objetivo y uno subjetivo dentro del reino del fenómeno.

Después de presentar el ya citado ejemplo de la percepción de una casa, a fin de ilustrar la cuestión de que el orden de la representación de las partes (orden subjetivo) no se identifica con un orden de estados sucesivos en el objeto representado (orden objetivo), Kant plantea el problema en términos explícitos: «Tan pronto como me remonto al significado trascendental de mis conceptos de un objeto, la casa deja de ser una casa en sí para convertirse en

---

zación del tiempo absoluto o real, en el célebre escolio de la «Definición 8» de los *Principios*, como tiempo medido por medio de péndulos y por el período de revolución de las lunas de Júpiter; *Correspondencia Leibniz-Clarke*, ed. H.G. Alexander, pp. xxxv-xxxiv. Así pues, la cuestión es que ni siquiera el tiempo newtoniano real o absoluto se considera que es percibido en sí mismo

un simple fenómeno, es decir, en una representación cuyo objeto trascendental nos es desconocido». Esta conversión da lugar, a su vez, a la siguiente pregunta:

> ¿Qué entiendo, pues, por la cuestión: cómo estará ligada la diversidad en el fenómeno mismo (que no es nada en sí)? Aquí se considera lo que se halla en la aprehensión sucesiva como representación, mientras que el fenómeno que me es dado se considera, a pesar de no ser más que el conjunto [*Inbegriff*] de estas representaciones, como el objeto de las mismas, objeto con el que tiene que concordar el concepto que extraigo de las representaciones de la aprehensión [A 191 / B 236].

La clave para comprender este difícil pasaje está en reconocer la naturaleza dialéctica progresiva del procedimiento kantiano en toda la exposición. Él comienza planteando la pregunta por las condiciones que posibilitan formular juicios respecto de un orden temporal objetivo, lo cual también puede expresarse como la pregunta en torno a los fundamentos o condiciones de legitimidad de tales juicios. El que hagamos tales juicios no es algo que se considere como problemático. La cuestión es cómo es posible hacer esto. Esta pregunta es relevante tanto para el realista trascendental como para el idealista trascendental, no obstante que el primero sea incapaz de responderla. Sin embargo, el análisis idealista trascendental del problema conduce a una nueva pregunta respecto del concepto mismo de orden temporal objetivo de fenómenos. Esta pregunta solo se le plantea al idealista trascendental.

Sin embargo, ulteriores reflexiones señalan que, para el idealista trascendental, estas dos preguntas son realmente equivalentes. Como ya hemos visto, la esencia misma de la «inversión trascendental» kantiana radica en que el significado de *objeto* debe ser explicado en términos de las condiciones de representación de los objetos. El principio básico que destaca la concepción «copernicana» del objeto es que este es un *X* que se rige por nuestro modo cognitivo. Todo lo que Kant está haciendo realmente aquí es aplicar este principio a un sentido especial de *objeto*, a saber, a un orden temporal objetivo. Ya que únicamente en y mediante el juicio es como podemos representar objetos, entonces determinar las condiciones o fundamentos para emitir juicios acerca de un orden temporal objetivo (una explicación de su posibilidad) es también explicar qué es lo representado en el pensamiento de tal orden. En otras palabras: la respuesta a la primera de las preguntas citadas en el parágrafo anterior será también una respuesta para la segunda.

D *La solución «crítica»*

En la advertencia del parágrafo, Kant ofrece la esencia de su solución al problema. Explica cómo, mediante representaciones sucesivas, podemos representarnos un objeto (en sentido «fuerte») «a pesar de no ser [el objeto] más que el conjunto de estas representaciones». La respuesta de Kant es, por supuesto, que representamos el fenómeno como objeto, i. e., representamos como objetivo un orden temporal de fenómenos mediante la sujeción de nuestras representaciones a una regla. En correspondencia, *objeto* es aquí precisamente el orden temporal de los fenómenos dados que es pensado como el resultado de la sujeción de las representaciones a una regla. Así lo destaca Kant en la conclusión del parágrafo:

> [...] el fenómeno, a diferencia de las representaciones de la aprehensión, solo puede ser representado como objeto distinto de ellas si se halla sometido a una regla que lo distinga de toda otra aprehensión y que imponga una forma de combinación de lo diverso. Objeto *es aquello que* contiene en el fenómeno la condición de esta regla necesaria de la aprehensión [A 191 / B 236].

Posteriormente, en el argumento de la analogía, Kant expresa este mismo punto de manera más clara:

> Si investigamos qué propiedad nueva confiere a nuestras representaciones la *referencia a un objeto* y qué dignidad adquiere mediante tal referencia, observamos que esta resulta solamente de someter las representaciones a una regla y así obligarnos a ligarlas de una manera determinada. Y, a la inversa, observamos que solo en la medida en que nuestras representaciones necesitan un determinado orden de sus relaciones temporales podemos conferir significación objetiva a nuestras representaciones [A 197 / B 242-243].

Ambos pasajes destacan la misma cuestión, pero el segundo es preferible porque no contiene la indicación errónea de que la regla en cuestión es una regla que determina la aprehensión. Se trata, más bien, de una regla para conceptualizar o juzgar que expresa cómo las representaciones dadas han de ser enlazadas en la «unidad objetiva de la apercepción». La representación de una sucesión objetiva implica una determinada manera de concebir la diversidad de representaciones referidas al «objeto» en el juicio. Anticipando momentáneamente el tema principal de la próxima sección, diremos que en la representación de una sucesión objetiva

A-B (donde *A* y *B* se mantienen en los sucesivos estados o determinaciones de algún objeto), el orden de percepciones *a*, *b* (donde *a* se mantiene para la percepción de *A*, y *b*, para la percepción de *B*) es pensado como determinado. En otras palabras, es pensado como $AB \wedge \sim BA$. Aquí la «necesidad» realmente consiste en la restricción conceptual del pensamiento de este orden mediante la cual este pensamiento llega a ser objetivamente válido (el pensamiento de una sucesión objetiva). Como siempre, para Kant, esta necesidad, y con ella la validez objetiva del pensamiento, es producida por la imposición de una regla a priori. El argumento de la «Segunda analogía» consiste, en gran parte, en la aplicación de este principio general al caso especial de la sucesión de estados de un objeto.

II. El argumento esencial

Siguiendo las indicaciones de Kant, «prosigamos ahora con nuestro tema» y pasemos a localizar y analizar el argumento kantiano básico que apoya al principio «todo evento-alguna-causa». Para hacer esto, propongo abstraerse del hecho de que los comentaristas han encontrado seis diferentes «pruebas» del principio en el texto de la «Segunda analogía», incluyendo una que fue agregada en la segunda edición.[10] Esta abstracción es posible, pues es generalmente admitido que, cuando menos, cinco de estas pruebas son realmente variaciones de una única línea de argumentación. La única restante, el llamado «argumento de la naturaleza del tiempo», parece que está aparte del resto y que implica dificultades especiales.[11] Sin embargo, creo que es posible presentar la estructura básica de la defensa kantiana del principio causal sin apelar a ninguno de los rasgos de ese único argumento especialmente problemático.

Pero antes de proceder con el argumento, debemos considerar primeramente cómo elabora Kant los dos términos claves *causa* y

---

10. *Vid.* Paton, *Kant's Metaphysic*, vol 2, pp. 224-225. Paton continúa la tradición de Adickes y Kemp Smith.

11. *Vid.* Norman Kemp Smith, *A Comentary to Kant's «Critique of Pure Reason»*, pp. 375-376, quien es seguido muy de cerca por Robert Paul Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity*, p. 373 Para una crítica más desarrollada, véase A.C. Ewing, *Kant's Treatment of Causality*, 73-75 Una útil exposición de estas críticas es la que presenta W.A. Suchting, «Kant's Second Analogy of Experience», *Kant-Studien*, 58 (1967), 355-369. Un interesante intento de defensa de Kant contra estas objeciones es el que ofrece Paton, *Kant's Metaphysic*, vol. 2, 254-256.

evento. Frecuentemente se ha hecho notar que el rasgo esencial de la concepción de la causalidad es el elemento de necesidad.[12] Kant sostiene que «este concepto exige inapelablemente que algo, *A*, sea de tal índole que otra cosa, *B*, le siga *necesariamente y según una regla absolutamente universal*» (A 91 / B 124); y de nuevo afirma que «el concepto de causa conlleva el carácter de una necesidad que no puede ser suministrada por ninguna experiencia» (A 112-113).

A pesar de que Kant no explica con precisión lo que entiende por *necesidad* en este contexto, la manera en la que lo usa sugiere que aquí, así como en la introducción de la *KrV*, debe considerarse como equivalente esencialmente de *universalidad estricta* o *invariabilidad*.[13] Así pues, afirmar que *A* es la causa de *B* es afirmar que dada *A*, junto con ciertas «condiciones permanentes» que Kant ignora y que son presupuestas, *B* se seguirá invariablemente (*Jederzeit*). Esto equivale a afirmar que *B* se sigue de *A* «de acuerdo con una regla absolutamente universal». Esto muestra que la caracterización de la causalidad en A 91 / B 124 es, de alguna manera, errónea. El uso que hace Kant de la conjunción *Y* sugiere que seguir «necesariamente» y seguir «de acuerdo con una regla absolutamente universal» son dos propiedades distinguibles asignadas a todo objeto considerado en relación con su causa. Pero, en realidad, las dos locuciones apuntan a la misma cosa. Ambas expresan únicamente el pensamiento de que un efecto determinado debe ser concebido como siguiendo en todo caso y sin excepción a su causa[14] (aceptando, de nuevo, las «condiciones permanentes» relevantes). De manera similar, la afirmación de que todo evento tiene alguna causa equivale a la afirmación según la cual para todo evento existe alguna condición antecedente no especificada a la cual dicho evento se refiere de esta manera. Que este es el caso, es precisamente lo que Kant debe mostrar.

El segundo término clave es *evento* (*Begebenheit, Ereignis, Wirklichkeit*), que Kant maneja generalmente como sinónimo de *suceder* u *ocurrir* (*Geschehen*) e incluso, en algunas ocasiones, en la «Segunda analogía», como sinónimo de *alteración* (*Veränderung*). Esto es confuso, pero la cuestión esencial que debe tenerse presente es que todos estos términos se refieren al advenimiento de un

---

12. Véase Suchting, «Kant's Second Analogy», p. 357, y Van Cleve, «Four Recent Interpretations», p. 73.

13. *KrV*, B 4-5.

14. Esta interpretación se apoya en el lenguaje de Kant en la «Segunda analogía». Véase, por ejemplo, A 193 / B 239; A 200 / B 246; A 201 / B 247

estado o determinación de algún objeto.[15] Citando uno de los ejemplos del propio Kant, el congelamiento del agua es un evento porque implica la llegada a la existencia de un nuevo estado del agua (sólido). Por lo tanto, el evento es el *volverse* sólido y no el *ser* sólido. Así pues, un evento implica una alteración, lo cual es precisamente el aspecto que Kant enfatiza en la reformulación de la segunda edición. En el más famoso de los ejemplos kantianos, el del barco moviéndose río abajo, el evento consiste, supuestamente, en el cambio de posición espacial del barco.[16]

Demasiados preliminares. El argumento real empieza con una explicación de los rasgos esenciales de la percepción de un evento: «El que algo suceda, es decir, el que surja algo o algún estado que antes no existía, no podemos percibirlo a menos que sea precedido por un fenómeno que no contenga en sí dicho estado» (A 191 / B 236-237). En otras palabras, no puedo conocer que «algo ha ocurrido» si no puedo contrastar el estado presente de un objeto o sustancia con su estado precedente. El argumento de la «Primera analogía» ha aclarado mucho de todo esto, así como de la conclusión según la cual «Toda aprehensión de un *suceso* es, pues, una percepción que sigue a otra percepción» (A 192 / B 237). Pero esto solo es una condición necesaria de la percepción de un evento y no una condición suficiente. En tanto que toda aprehensión es sucesiva, *cada* percepción sigue a una percepción precedente. Por lo tanto, el problema consiste en determinar las condiciones bajo las cuales una sucesión de percepciones puede ser considerada como la percepción de una sucesión de estados de un objeto.

El ejemplo de la percepción del barco que navega río abajo es presentado por Kant a fin de aclarar el problema. La cuestión es simplemente que, en contraste con la percepción de la casa, en la cual no considero mis percepciones sucesivas como percepciones de un cambio o sucesión en el objeto mismo, en la percepción del barco, en cambio, considero mis percepciones precisamente como

---

15 Véase Suchting, *Kant's Second Analogy*, p 356, y Van Cleve «Four Recent Interpretations», pp. 73-74.

16. Suchting, «Kant's Second Analogy», p 356, n 7, hace notar que, si aceptamos que el movimiento del barco es uniforme y rectilíneo, su movimiento no puede ser descrito como un cambio de estado Suchting sugiere que los diversos términos alemanes traducidos como *alteración, evento, suceso* y *ocurrencia* significan «el llegar a ser o dejar de ser de alguna *determinación* de la sustancia». Sin embargo, esta es una sutileza que tiene poca conexión con el argumento. Yo intento seguir, en su mayor parte, el uso kantiano acostumbrado, y considero que, en este contexto, *estado* equivale a *determinación*. El asunto es simplemente que los estados o determinaciones de las sustancias son los tipos de cosas que surgen y desaparecen de la existencia y que tales «sucesos» son eventos

percepciones de un cambio o sucesión en el objeto mismo. A partir de esto, Kant concluye que en el último caso estoy obligado a considerar el orden de mis percepciones como determinado o irreversible. En otras palabras, si juzgo que estoy percibiendo un cambio en la posición del barco del punto *A* en t_1 al punto *B* en t_2, entonces también debo pensar que el orden de mis percepciones está determinado, i. e., debo pensar este orden como $AB \wedge \sim BA$. Esto no significa que no puedo imaginar un orden de percepciones diferente; sin duda es posible, pero al hacerlo estoy imaginando un evento distinto, e. g., un barco navegando en dirección opuesta.[17] Desafortunadamente, la manera como Kant formula la tesis de la irreversibilidad es muy capciosa. Así, en un pasaje clave, escribe: «el orden de sucesión de las percepciones en la aprehensión se halla aquí predeterminado y esta se encuentra limitada a ese orden» (A 192 / B 238). Este y otros pasajes similares han permitido que los comentaristas consideren que Kant está afirmando que, en la percepción de un evento, el verdadero orden subjetivo de las percepciones (el orden de la aprehensión) se convierte en necesario mediante el orden sucesivo de los estados percibidos. En otras palabras, se considera que la tesis «la aprehensión está limitada» significa que *su* orden está causalmente determinado y que es esto lo que imposibilita que la percepción ocurra en el orden inverso.[18] Ciertamente, apelar a esto sería para Kant una desacostumbrada línea de argumentación. En primer lugar, esto significa invocar la teoría causal de la percepción a fin de justificar el principio de que todo evento (incluidos los eventos perceptivos) tiene una causa. Obviamente, tal línea de argumentación da por sentado lo que queda por probar. En segundo lugar, si la afirmación de Kant realmente se refiere a la necesidad del orden subjetivo de las percepciones de *a-b* (el orden en el cual ocurren en la conciencia empírica) en la percepción de la secuencia *A-B*, entonces tal afirmación es manifiestamente falsa. Robert Paul Wolff lo destaca de la siguiente manera:

> No es verdad que debemos percibir el barco en *B* después de haberlo percibido en *A*. Podemos oír su silbato en *A* después de que vemos su humo en *B*. O, más extravagantemente, la luz del barco en el punto *A* puede ser reflejada varias veces de atrás para adelante,

---

17. Vease Graham Bird, *Kant's Theory of Knowledge*, p. 155, y Melnick, *Kant's Analogies*, p 79-80 Esto se ofrece como respuesta a la objeción esgrimida sobre este particular por Jonathan Bennett, *Kant's Analytic*, p. 222.

18. En este aspecto son muy representativas las interpretaciones de Wolff, *Kant's Theory* p. 267; y Melnick, *Kant's Analogies*, 80-82

mediante espejos, para hacer que llegue después de que llega la luz del barco en el punto *B*. Por la misma razón, los accidentes de mi situación perceptiva harían objetivamente imposible para mí el considerar la casa en más de un orden. En general, al manipular la estructura física y fisiológica de una situación perceptiva, una sucesión particular de representaciones, *p*1, *p*2, *p*3..., *pn*, puede hacerse compatible en cualquiera de las *n*! alternativas de sucesiones objetivas de estados representados por las percepciones. Aparentemente, Kant es llevado a la posición contraria debido a una simplificación exagerada de identificación entre percepción y visión; pero incluso respecto de la visión, su conclusión es infundada.[19]

No es necesario que reflexionemos en torno a la exactitud de la conjetura de Wolff según la cual Kant identifica percepción con visión. La cuestión central es simplemente que, si la irreversibilidad es entendida de esta manera (como perteneciendo al orden en el cual las percepciones aparecen en la «conciencia empírica»), entonces debe considerarse que Kant está afirmando que la irreversibilidad funciona como un «permiso de inferencia» que autoriza juicios referentes a un orden temporal objetivo. Pero si efectivamente este es el caso, Kant está irremediablemente equivocado, ya que esta interpretación lo compromete, precisamente, con el idealismo empírico que, según hemos visto, es rechazado terminantemente por él.[20] Así pues, es claro que esta interpretación de la tesis de la irreversibilidad es errónea, a pesar de que algunas expresiones del lenguaje de Kant la sugieran, en especial cuando dice, desconsideradamente, que «la aprehensión se halla limitada». En efecto, no podemos considerar la irreversibilidad de las percepciones *a-b* en la percepción de una sucesión objetiva *A-B* como una propiedad que estas percepciones tienen en la conciencia empírica, o como un dato a partir del cual, de alguna manera, podemos inferir que ha ocurrido una sucesión objetiva. No podría ser una propiedad, porque el reconocimiento de tal «propiedad» presupone que el orden de percepciones ya está conceptualizado y elaborado en un «objeto subjetivo», lo cual, como veremos en los Capítulos 12 y 14, por sí mismo presupone «experiencia objetiva». Además, ninguna «propiedad» de las percepciones podría justificar afirmaciones referentes a propiedades temporales o a relaciones de objetos distintos de ellas.

¿Cómo, pues, hemos de entender la tesis de la irreversibilidad? La respuesta es que la irreversibilidad caracteriza la manera en la

---

19. Wolff, *Kant's Theory*, p. 268.
20. Melnick critica esta misma suposición desde otra perspectiva; *Kant's Analogies*, 81-83.

que se conectan las percepciones en el pensamiento (unidad objetiva de la apercepción) si *mediante* ellas ha de experimentarse una sucesión objetiva.[21] Destacando esta misma cuestión de manera distinta, puede decirse que la irreversibilidad no se refiere a un orden perceptual dado que podemos examinar y luego inferir que está determinado, de algún modo, por el objeto. Se refiere, más bien, al *ordenar* conceptual del entendimiento (mediante la subsunción bajo una regla) a través del cual el entendimiento determina el pensamiento de un objeto (la sucesión objetiva en este caso). Anteriormente a la determinación conceptual no existe en absoluto pensamiento de un objeto y, *a fortiori*, no hay experiencia. De manera semejante, cuando la «Tercera analogía» se ocupa de la representación de la simultaneidad, la tesis es que pensamos el orden de las percepciones como reversible, y, a través de ellas, representamos la coexistencia de objetos y sus estados.[22]

Por consiguiente, el objetivo es el de determinar la condición bajo la cual pensamos el orden de las percepciones como irreversible. Teniendo en consideración el análisis trascendental de Kant, tal condición únicamente puede ser proporcionada por una regla a priori. Por otra parte, en tanto que el orden en cuestión es un orden temporal, la regla debe tener el estatus de esquema trascendental. Así pues, solo necesitamos investigar cuál es el esquema implicado en el pensamiento de tal orden. Ahora bien, cuando el problema se plantea de esta manera la respuesta es obvia. Solo puede tratarse del esquema del concepto puro de causalidad, el cual, como hemos visto, es caracterizado como regla que rige la sucesión, o como la «sucesión de la diversidad en tanto que está sujeta a una regla». Por lo tanto, únicamente al sujetar nuestras percepciones a esta regla o, lo que es lo mismo, al subsumirlas bajo el esquema de la causalidad, es como podemos considerar que contienen la representación de un evento. Pero en ese caso el evento mismo, en cuanto objeto representado, i. e., en cuanto objeto de posible experiencia, es igualmente subsumido bajo el esquema. En otras palabras, se está presuponiendo que algo antecede al evento y que «el evento sigue a ese algo conforme a una regla» (A 195 / B 240).

21. A pesar de la crítica antes mencionada, Wolff está de acuerdo con esto, y escribe. «El verdadero asunto del argumento, como Kant lo deja en claro posteriormente en la analogía, no es que debamos *percibir B* después de *A* La objetividad es una característica del conocimiento y no de la aprehensión» (*Kant's Theory*, p. 268). Considero que este aspecto es totalmente correcto y discrepo de Wolff únicamente en que yo lo considero como una afirmación congruente con la posición de Kant a lo largo de la analogía.

22. *KrV*, A 211 / B 258.

Es claro que el paso clave del argumento es el tránsito de la sujeción de las percepciones bajo la regla a la sujeción del evento percibido. Parece que la línea de argumentación arriba esbozada puede establecer, cuando mucho, la necesidad de que las percepciones se sometan a la regla, y que esto no tiene relación alguna con la sujeción del objeto a la regla. En tal caso, el único recurso es, de manera fenomenista, reducir los juicios referentes a objetos a juicios referentes a nuestras *percepciones* de los objetos.[23] Sin embargo, por ahora debería ser claro que esta no puede ser una interpretación aceptable. La totalidad de la problemática de la «Segunda analogía» se basa en la suposición de la imposibilidad de identificar simplemente el orden de las percepciones con el orden de los estados sucesivos de los objetos percibidos. Así pues, una vez más, la sujeción de las percepciones a una regla no puede ser considerada como el medio para constituir a las percepciones mismas en objetos, sino, más bien, como la base para concebir un orden temporal objetivo distinto en y mediante estas percepciones. Pero al hacer esto pensamos necesariamente el orden objetivo en acuerdo con la regla, es decir, aplicando la regla a él. El principio que está operando aquí es un principio fundamental para la totalidad de la filosofía kantiana: «las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general son, a la vez, condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia*» (A 158 / B 197).

Por otra parte, la totalidad de la función de la regla consiste en determinar el orden como objetivo. Kant brevemente lo pone de manifiesto de esta manera:

> Convierto, pues, en objetiva mi síntesis subjetiva de aprehensión únicamente en relación con una regla en virtud de la cual los fenómenos se hallen determinados en su sucesión, es decir, a medida que van ocurriendo [A 195 / B 240].

En otro pasaje, Kant contrasta, nuevamente, la síntesis meramente subjetiva de la imaginación (el «mero juego subjetivo de nuestra fantasía») con la síntesis objetivadora:

> Si esa síntesis es una síntesis de aprehensión de lo diverso de un fenómeno dado, el orden viene determinado en el objeto o, para expresarlo con mayor exactitud, hay un orden de síntesis sucesiva el cual determina un objeto [A 201 / B 246].

---

23 Para una exposicion de la interpretación de Ewing, véase Van Cleve, «Four Recent Interpretations», pp 75-76; y para una crítica de la postura de Paton en este punto, véase Melnick, *Kant's Analogies*, pp. 81-82

En esencia, esta es la línea central de argumentación de la «Segunda analogía». A pesar de que no es un argumento a partir de la naturaleza del tiempo, se ocupa de las condiciones de representación de una sucesión temporal. Como ya lo había esbozado más arriba, el argumento cae dentro de estos cinco pasos: 1) toda percepción de un evento requiere de percepciones sucesivas de un objeto; 2) pero esto es únicamente una condición necesaria y no una condición suficiente de la percepción de un evento; además se requiere la percepción de estados sucesivos del objeto, y (puesto que toda aprehensión es sucesiva) esto nunca puede ser determinado sobre la base de la sucesividad de las percepciones mismas; 3) para poder referirse a una sucesión de percepciones, como percepciones de estados sucesivos de un objeto, es necesario considerar su orden como irreversible; sin embargo, la tesis de la irreversibilidad no atañe al orden en el que las percepciones son aprehendidas en la «conciencia empírica», sino más bien al orden en el que son conceptualizadas en un juicio referente a una sucesión objetiva; 4) considerar las percepciones de esta manera es, precisamente, someterlas a una regla a priori, la cual, en este caso, debe ser el esquema de la causalidad; 5) como condición de posibilidad de la experiencia de una sucesión objetiva, el esquema es, además, una condición de la sucesión misma (como objeto de posible experiencia). Por consiguiente, el esquema tiene «realidad objetiva», lo cual es, precisamente, lo que el argumento trata de probar.

A partir de este resumen y del análisis anterior, debería ser claro que el argumento de la «Segunda analogía» no puede ser separado nítidamente del idealismo trascendental de Kant. Por el contrario, está fundado en un análisis trascendental de la objetividad, y en su mayor parte consiste en la aplicación de los resultados de este análisis al problema de la experiencia de la sucesión objetiva. Sin embargo, no implica una reducción fenomenista de las afirmaciones referentes a objetos, o a un orden objetivo, a afirmaciones referentes a un orden de percepciones en cuanto tal. Por otra parte, no obstante que presupone el argumento de la «Deducción trascendental», va más allá de él justamente porque establece la función del esquema como condición de la experiencia, en contraste con la mera aprehensión. Como hemos visto, esto es algo que la «Deducción» misma no era capaz de alcanzar para ninguna categoría (ni pura ni esquematizada). Por la misma razón, supone una contribución vital para la «metafísica de la experiencia» en el sentido kantiano.

Por último, es conveniente decir dos palabras en torno a la cuestión de si el argumento proporciona o no una respuesta ade-

cuada al rechazo escéptico que Hume hace del principio de causalidad en el *Tratado*. Como Lewis White Beck destaca, la dificultad patente de muchas de las más conocidas versiones de las «respuestas de Kant a Hume» estriba en que, usando las palabras del propio Kant, «dan por sentado lo que Hume cuestiona y demuestra con ahínco, e incluso a veces impertinentemente, lo que él consideró como indiscutible».[24] Beck también pone de manifiesto que a fin de demostrar que el argumento de la «Segunda analogía» constituye una respuesta exitosa frente a Hume, debe hacerse notar que se basa en la premisa (o premisas) que Hume acepta y que su conclusión expresa una condición necesaria de esta premisa.[25] Considero que el argumento, tal como fue esbozado más arriba, cumple con estos requisitos, al menos parcialmente. La premisa de la cual Hume no puede dudar es que efectivamente distinguimos entre la mera secuencia de percepciones y la percepción de una secuencia objetiva. Hume no puede dudar de esto, porque la posibilidad de conocer eventos está presupuesta por su propia y bien conocida explicación de cómo llegamos a formar la creencia de que las secuencias futuras de eventos serán semejantes a las secuencias pasadas. Como complemento, el argumento muestra que solo mediante la aplicación del esquema de causalidad podemos experimentar dicha sucesión. La premisa que Hume no aceptaría es idealista trascendental o, más precisamente, es la perspectiva trascendental desde la cual se plantea el problema. En tanto que Hume es un realista trascendental, difícilmente se puede esperar que acepte este tipo de análisis. Sin embargo, debe tenerse presente que el argumento también contiene un análisis de la incapacidad del realismo trascendental para explicar la posibilidad de la experiencia de la sucesión objetiva. Y en este sentido representa un rechazo aún más radical de la posición de Hume, si bien solo puede ser evaluado en términos de una consideración general del idealismo trascendental.

III. Interpretación y defensa

La cuestión que inevitablemente se plantea en este punto es precisamente la de qué es lo que debe establecer el argumento anterior. La interpretación más o menos tradicional sostiene que

---

24. Lewis White Beck, «Once More into The Breach», en *Essays on Kant and Hume*, p. 131.

25. *Ibíd.*, 132-135.

la verdadera meta de Kant es la de establecer la legalidad o uniformidad de la naturaleza. De manera general, se entiende por esto la necesaria conformidad de la naturaleza con leyes universales del tipo encontrado en la física de Newton. Otra manera de destacar esta misma cuestión es afirmar que, en la «Segunda analogía», Kant trató de contestar a Hume mediante la demostración de una «ley de causalidad» o «principio de inducción».[26] El fracaso obvio del argumento de Kant para establecer algo semejante a este resultado se considera la base para rechazarlo totalmente. Toda esta vía de interpretación culmina en la objeción de *non sequitur* que hacen Lovejoy y Strawson. Siguiendo en esto a Lewis White Beck, he afirmado ya que el argumento de Kant solo se propone establecer una tesis más modesta, a saber, que todo evento tiene alguna causa; considero que solo esta interpretación del intento de Kant es compatible con el argumento que nos proporciona. Pero incluso aceptando esto, aún no queda claro a qué se limita y qué fundamenta el argumento de Kant respecto de la «legalidad de la naturaleza», en sentido de su conformidad con leyes empíricas. De acuerdo con esto, en esta última sección propongo, primeramente, contestar la pregunta y luego mostrar que, adecuadamente estructurada, la tesis de Kant no es susceptible de la acusación de *non sequitur*.

A. *La naturaleza de la tesis kantiana*

El primer aspecto que debe destacarse aquí es que el argumento de Kant trata de probar que el concepto o esquema de causalidad es una condición necesaria para la experiencia de la sucesión de estados en un objeto, i. e., para la experiencia de un *evento*, y no para el ordenamiento de diversos eventos. Podría pensarse que esto es demasiado obvio para mencionarse, si no fuera por el hecho de que lo contrario frecuentemente se acepta como cierto. Algunos intérpretes de Kant aceptan esto porque consideran que el apelar a leyes causales puede usarse para establecer la localización temporal de eventos dados o de eventos comparados entre sí. Así pues, dada una ley causal que vincula eventos de tipo *A* (como causa) con eventos de tipo *B* (como efecto), podemos establecer la

---

26. Esta formulación está tomada de Gordon Brittan, Jr., *Kant's Theory of Science*, p. 189. Sin embargo, para ser justo, debe hacerse notar que esto no expresa su propia interpretación del argumento, a pesar de que él se esfuerza por conectar la «Segunda analogía» con el problema de la inducción

localización temporal de estos tipos de eventos unos respecto de otros. Y puesto que el tiempo no puede ser percibido, solo mediante la invocación a estas leyes podemos determinar el orden temporal de eventos distintos. Extendiendo este principio llegamos a la idea según la cual la posibilidad de determinar la localización de todos los eventos en un único tiempo presupone el poder conectarlos de acuerdo con leyes causales.[27] Ciertamente, este argumento es kantiano en espíritu, y algo de él puede aceptarse muy bien. El problema es que este no es el argumento que Kant presenta en la «Segunda analogía». La noción de determinabilidad completa o exhaustiva (*durchgängig*) de la posición temporal de los eventos es, para Kant, una idea regulativa que, como tal, expresa un requerimiento de la razón y no una condición trascendental de posibilidad de la experiencia.[28]

A fin de determinar lo que forma parte de la estructura de la tesis según la cual todo evento tiene una causa, es crucial tener presente el significado de *evento*, a saber, el cambio de estado de un objeto. Como ya hemos visto, una condición necesaria para la experiencia de un cambio de estado de un objeto es que el objeto haya sido percibido en un estado opuesto en un tiempo anterior. En otras palabras, todo evento debe tener un antecedente perceptual. Según esto, creo que la pregunta esencial de la interpretación es: ¿qué es, precisamente, lo que el argumento de la «Segunda analogía» nos pide que aceptemos respecto de la conexión entre un evento y su antecedente perceptual? Las principales líneas de interpretación pueden clasificarse en términos de sus respuestas a esta pregunta. Si aceptamos que por *causa* se entiende algo semejante a una «condición de inicio», i. e., el factor al cual debe asignarse primariamente la responsabilidad de un cambio de estado,[29]

27. Básicamente, esta es la línea de interpretación que Melnick defiende: *Kant's Analogies*, 85-94.

28. La cuestión esencial fue claramente establecida por Bird, *Kant's Theory*, p 162, n. 1, cuando escribe: «El hecho de que empleemos nuestro conocimiento empírico de leyes causales específicas, a fin de comprobar el orden temporal de los fenómenos, es importante para la argumentación que Kant hace en los "Postulados", pero no lo es especialmente para el argumento de la "Segunda analogía". Podría emplearse en este último contexto para acentuar la utilidad, e incluso la indefectibilidad del concepto en su empleo empírico o científico pero, en todo caso, esto es asumido en el argumento y no es el asunto en discusión entre Kant y Hume». A pesar de que esto fue escrito muchos años antes de la publicación del libro de Melnick, señala, a mi entender, justamente el error de Melnick en la interpretación de la «Segunda analogía».

29 Melnick, *Kant's Analogies*, 110 ss., introduce esta concepción y distingue entre «condiciones permanentes» y «condiciones de inicio».

caben tres posibilidades: 1) el estado inicial *A* (el antecedente perceptual) por sí mismo puede ser considerado como la causa del cambio al estado *B*; 2) la sucesión de estados *A-B* debe ser «legal», en el sentido de que, dada alguna condición de inicio («la condición de la regla», en la terminología kantiana), la transición de *A* a *B* es subsumible necesariamente bajo una «ley que la contiene» (probablemente debe sostenerse este requisito aún cuando, de hecho, no seamos capaces de descubrir tal ley); 3) la sucesión puede (pero no necesita) ser «contingente» en el sentido de que no necesariamente es caracterizable según alguna de las dos maneras anteriores, pero el evento está sujeto aún al principio de causalidad como condición trascendental.

La primera manera de interpretar el argumento de Kant conduce directamente a la famosa objeción de reducción (al absurdo) de Schopenhauer. Él considera que Kant afirma que la única sucesión que podemos tomar como objetiva es la de causa y efecto. Contra esto, Schopenhauer hace notar, acertadamente, que los fenómenos pueden perfectamente seguirse uno después de otro, sin por ello seguirse uno a partir de otro. Su ejemplo clásico es el de una persona caminando fuera de su casa en t_1, lo cual es seguido por la caída de un ladrillo sobre su cabeza en t_2. Puesto que Kant (según esta interpretación) debe negar que pueda haber alguna sucesión no causal, Schopenhauer sostiene que él cae en el error opuesto a Hume. Así como Hume consideró, erróneamente, que «alles Erfolgen für blossen Folgen», de igual manera, Kant sostiene: «dass es kein anders Folgen gebe, als das Erfolgen».[30] A pesar de que esta consecuencia es evidentemente absurda, no es un absurdo con el cual Kant esté comprometido. Kant afirma únicamente que, sin apelar al esquema de causalidad, no podríamos distinguir entre la representación de estados sucesivos de un objeto cambiante y las representaciones sucesivas de partes coexistentes o propiedades de un objeto permanente. Esto de ninguna manera implica que la única sucesión de la cual podemos tener experiencia es la de causa y efecto. De hecho, son relativamente pocos los casos en los que el estado precedente de un objeto puede ser considerado, por sí mismo, como la causa, o «condición inicial» de su estado subsecuente.[31]

---

30. Arthur Shopenhauer, *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes von zureichenden Grunde*, en *Sämtliche Werke*, ed. J Frauenstadt, vol. 1, § 23, 85-92.

31. A pesar de que Melnick no trata exactamente el problema del que ahora nos ocupamos, se sugiere una caracterización de esta temática en su análisis de un «sistema cerrado» (*Kant's Analogies*, p. 117) De acuerdo con Melnick, «un sistema cerra-

La mayor parte de las versiones de lo que puede llamarse interpretación «fuerte» de la «Segunda analogía», consideran que Kant está defendiendo algo semejante a la segunda de las tres posibilidades resumidas anteriormente. En otras palabras, consideran que Kant sostiene que toda sucesión de estados en un objeto debe ser «legal», en el sentido de que para todo objeto x que cambia del estado A en t_1 al estado B en t_2, debe haber alguna «condición inicial» C la cual puede tener alguna relación con A o puede no tenerla. Siendo dada esta condición (junto con ciertas «condiciones iniciales» no especificadas), los estados de *tipo A* serán seguidos necesariamente por los estados de *tipo B* en todos los objetos del *tipo x*. Es obvio que muchos casos de sucesión objetiva concuerdan con este modelo. Por ejemplo, no necesitamos considerar sino el ejemplo del congelamiento del agua propuesto por el propio Kant. Aquí la sucesión de los estados líquido-sólido es subsumible bajo una ley empírica que nos dice que, considerando que el agua está a la temperatura de cero grados centígrados, el primero de los estados será seguido invariablemente por el último. Sin embargo, la cuestión es si el argumento de Kant nos compromete a aceptar que toda sucesión objetiva es necesariamente «legal» en este sentido, o si es compatible con «secuencias contingentes», tal como son descritas por la tercera posibilidad.

Ahora bien, tal como Buchdahl hace notar, el ejemplo de Kant del barco navegando río abajo es un buen ejemplo de un «acontecer contingente», es decir, un acontecer que no es «legal», en el sentido antes mencionado. Buchdahl lo destaca así: «Es claro que no imaginamos que el barco necesariamente navega río abajo, aunque ocurra que esto sea un caso "legal" o que, *como tal*, esté determinado por causas precedentes o subyacentes».[32] A pesar de que esto sugiere una diferencia entre las sucesivas posiciones del barco y los sucesivos estados del agua en el ejemplo anterior, creo que el asunto en cuestión puede destacarse más vigorosamente mediante un ejemplo de sucesión que explícitamente no es «legal». Consideremos el caso de López, que en t_1 es visto en completo estado de ebriedad, e inmediatamente después, en t_2, se observa

do es aquel cuya descripción, en un tiempo determinado, es gobernable por leyes cuyas condiciones de aplicación constituyen una descripción del sistema en algún otro tiempo». El *movimiento* de los planetas es un ejemplo de tal sistema, porque «la posición de los planetas en cualquier tiempo es una función de su masa y su posición en otro tiempo». Tal vez esto puede tomarse como la descripción de una situación en la cual el estado anterior de una «sustancia» es la causa o condición de su estado posterior.

32. Buchdahl, *Metaphysics*, p. 650.

que pierde el conocimiento. A primera vista, esto sería considerado como un caso bien conocido de una sucesión «legal»: simplemente subsumimos los estados sucesivos de López bajo una ley empírica referente a los efectos del alcohol. Pero supongamos que posteriormente nos enteramos de que el desmayo de López se debió realmente a la ingestión de una droga de efecto prolongado horas antes del evento, y que, por lo tanto, la pérdida de conocimiento no tenía relación alguna con la cantidad de alcohol en su organismo. En tal caso, el antecedente perceptual, la embriaguez en t_1, no guarda una conexión causal o «legal» con el evento. Sin embargo, es obvio que la sucesión de estados es, en sí misma, objetiva y «necesaria», precisamente en el mismo sentido que tendría si fuera una conexión causal. Así pues, la objetividad de la sucesión no es una función de su legalidad.

Ejemplos de este tipo pueden ser fácilmente multiplicados, y expresan lo que considero que es la intuición correcta existente tras la interpretación que Buchdahl propone de la sucesión de la que se ocupa de la «Segunda analogía» al caracterizarla como una sucesión «contingente». Por la misma razón, estos ejemplos apoyan lo que puede llamarse interpretación «débil». El punto básico es que los juicios referentes a sucesiones temporales objetivas no presuponen que los elementos de la sucesión estén conectados por leyes empíricas. Todo lo que se presupone es que existe alguna condición antecedente (probablemente simultánea, en términos generales, con el comienzo del estado A de x en t_1), a la cual, una vez dada, sigue necesariamente el estado B de esta x específica en t_2. Respecto de la repetibilidad de la secuencia y su relevancia para otros objetos del tipo x, no hay supuestos adicionales requeridos o permitidos por esta postulación. Tampoco ha cambiado la situación por el hecho de que en el ejemplo antes mencionado se haya establecido realmente una conexión conforme a la ley entre el evento y una condición antecedente distinta (la ingestión de una droga). Esto último posibilita la explicación del evento y la búsqueda de tales condiciones es una exigencia del carácter regulativo de la razón. Esto reclama, a su vez, suponer la uniformidad de la naturaleza o la analogía de los fenómenos. Sin embargo, en ningún sentido forma parte de la tarea de la «Segunda analogía» el proporcionar una justificación de esta exigencia de la razón.

B. *La objeción de «non sequitur»*

De todas las objeciones que se han esgrimido contra el argumento de la «Segunda analogía», la que sostiene que este implica un *non sequitur* es probablemente la más radical y dañina. Es también el tipo de objeción que parece plantearse naturalmente contra muchos aspectos cruciales de la filosofía kantiana. Sin embargo, creo que las consideraciones precedentes nos han colocado en posición de ponerle fin de manera relativamente breve. Esta objeción fue formulada primeramente por Arthur Lovejoy, y posteriormente repetida, aparentemente, sin conocer el análisis de Lovejoy, por P.F. Strawson.

De acuerdo con Lovejoy, la mayor parte de la «Segunda analogía» no contiene algo más que una nueva exposición de la demostración wolffiana del principio de razón suficiente. Así pues, a pesar de que Kant afirma lo contrario, esta prueba es analítica y dogmática, y no sintética y crítica. La única excepción que Lovejoy reconoce aquí es el paso en el que Kant va de la reflexión según la cual en todos los casos de percepción de eventos el orden de las percepciones está determinado y, por lo tanto, es irreversible, a la conclusión que sostiene que todo evento ocurre como consecuencia de un estado de cosas precedente de acuerdo con una ley necesaria y universal. Lovejoy reconoce la originalidad de este paso, pero, acto seguido, procede a desecharlo como «uno de los más espectaculares ejemplos de *non sequitur* que pueda encontrarse en la historia de la filosofía».[33] Lovejoy no encuentra error en la afirmación kantiana de que en la percepción de un evento el orden de las percepciones está determinado por «algo en el objeto»; tampoco pone objeción a la aseveración de que este orden debe ser considerado como irreversible en *ese caso*. Así pues, respecto del ejemplo kantiano del barco navegando río abajo, Lovejoy admite la imposibilidad de que las percepciones ocurran en un orden inverso. Sin embargo, sostiene:

> [...] todo esto no tiene relación con la ley causal universal y uniforme, por la manifiesta razón de que una prueba de la *irreversibilidad* de la secuencia de mis percepciones en el *caso singular* de un fenómeno no es equivalente a la prueba de la necesaria *uniformidad* de la secuencia de mis percepciones en *repetidos casos* de

---

33. Arthur Lovejoy, «On Kant's Reply to Hume», en *Kant. Disputed Questions*, ed. Moltke S. Gram, p. 303

una *clase* dada de fenómenos. Esto último es lo que Hume niega y lo que Kant desea establecer.[34]

Strawson hace exactamente el mismo señalamiento y llama a este paso «un *non sequitur* de pasmante estupidez».[35] Al igual que Lovejoy, él también acepta la afirmación kantiana de que en la experiencia de un evento el orden de las percepciones es determinado o irreversible, y «en este sentido es necesario». Considera que esto es la manera más o menos legítima de articular el rechazo de una «indiferencia de orden» característica de la percepción de un evento. Por consiguiente, Strawson admite que, aparte de las excepciones obvias del tipo sugerido por la crítica ya citada de Robert Paul Wolff, en la percepción de la sucesión *A*-*B* es «necesario que la percepción del segundo estado *B* siga y no preceda a la percepción del primer estado *A*». Sin embargo, el problema de Kant es que cree erróneamente que:

> Concebir este orden de percepciones como necesario, equivale a concebir el paso o cambio de *A* a *B* como necesario *en sí mismo*, es decir, que se subsume bajo una regla de una ley de determinación causal; esto es equivalente a concebir que el evento del cambio o transición está precedido por alguna condición tal que un evento de ese tipo invariable y necesariamente sigue a una condición de ese tipo.[36]

Según Strawson, es aquí donde se halla el *non sequitur*, el cual se descubre en el paso subrepticio de una necesidad conceptual a una necesidad causal. Es conceptualmente necesario que en la percepción de la secuencia de estados *A*-*B* las percepciones del observador deban seguir el siguiente orden: percepción de *A*, percepción de *B*. Sin embargo, Strawson insiste:

> La necesidad invocada en la conclusión del argumento no es, en absoluto, una necesidad conceptual; es la necesidad causal del cambio que ha ocurrido, dado algún estado de cosas antecedente. En efecto, es realmente una contorsión muy curiosa por medio de la cual una necesidad conceptual, basada en el hecho de un cambio, se identifica con la necesidad causal del cambio mismo.[37]

---

34. *Ibíd.*, pp. 300-301.
35. P.F. Strawson, *The Bounds of Sense*, p. 137.
36. *Ibíd.*, p. 138.
37 *Ibíd.*, p. 138

Hay dos asuntos que deben destacarse en esta crítica, y que se aplican tanto a la exposición de Lovejoy como a la de Strawson. El primero es el total descuido del significado idealista trascendental del argumento de Kant. La objeción supone una perspectiva realista trascendental desde la cual Kant es considerado como si fuera un idealista empírico. Más específicamente, supone que la argumentación de Kant descansa sobre una inferencia que va de las características de nuestras percepciones (su irreversibilidad) a una conclusión en torno a las relaciones causales de entidades ontológicamente distintas, o estados de cosas que supuestamente corresponden a estas percepciones. Esto sería, efectivamente, un *non sequitur* de «torpe estupidez», pero ya hemos visto que esto no es una tesis kantiana. Por otra parte, tal como Lewis White Beck destaca acertadamente, Kant podría muy bien responder a Lovejoy y Strawson que, de acuerdo a la concepción de objeto que *ellos* tienen, no podemos inferir nada respecto del orden objetivo *A-B* a partir del orden de nuestras percepciones.[38] El resultado sería, por consiguiente, un escepticismo que ni siquiera Hume aceptaría, puesto que Hume presupone que tenemos experiencia de eventos.

Sin embargo, no se debe pasar de esto a una interpretación «subjetivista» o «fenomenista» del argumento, según la cual los sucesivos estados de cosas se identifican simplemente con las representaciones, o se construyen como complejos de representaciones reales y posibles.[39] Hacer esto es ignorar la naturaleza idealista *trascendental* de la posición kantiana. Como hemos visto en el análisis del «Marco trascendental», el argumento presupone la concepción copernicana o trascendental de objeto como correlato de un determinado tipo de representación. Tal «objeto» es «distinto de nuestras representaciones», pero no de la manera en que el realista trascendental entiende esto. La razón de esto es que el concepto mismo de objeto en sentido «fuerte» (en este caso, un orden temporal objetivo) debe ser caracterizado en términos de las condiciones de nuestra representación de él. De acuerdo con esta concepción, el argumento de la «Segunda analogía» sostiene que el esquema de la causalidad (la sucesión de acuerdo con una regla) es la condición a la cual nuestras percepciones deben sujetarse si es que han de proporcionar la experiencia de un orden tem-

38. Lewis White Beck, «A Non-Sequitur of Numbing Grossness», en *Essays on Kant and Hume*, pp. 151-152.

39. Estas alternativas son sugeridas por Van Cleve, «Four Recent Interpretations», p. 75.

poral objetivo. Como condición de posibilidad de la experiencia de tal orden, el esquema es también una condición de posibilidad del orden mismo.

El segundo aspecto referente a la objeción de *non sequitur* es que esta descansa sobre una interpretación «fuerte» del argumento de la «Segunda analogía». Obviamente, tanto Lovejoy como Strawson dan por sentado que Kant afirma que, a fin de determinar la objetividad de la secuencia *A-B*, debe asumirse bajo una ley causal que especifica que, dadas ciertas condiciones, los estados de tipo *A* son seguidos invariablemente por estados de tipo *B*, y no viceversa. Por tanto, en esta interpretación Kant pasa del aserto según el cual la secuencia es irreversible, y en este sentido necesaria en un caso determinado (lo cual tanto Lovejoy como Strawson aceptan), a la conclusión de que es irreversible en todos los casos similares relevantes y, por tanto, necesaria en el muy diferente sentido de estar gobernada por una ley. Una vez más, este paso es un *non sequitur*, pero no es un *non sequitur* que se pueda atribuir a Kant.[40] Como hemos visto, la interpretación «débil» del argumento requiere que presupongamos únicamente que en la sucesión de estados *A-B* de algún objeto *x*, debe haber alguna condición antecedente que determina que *x*, que estaba en el estado *A* en t_1, entrará o alcanzará el estado *B* en t_2. En tanto que esto no implica nada en absoluto respecto de la conexión entre el nuevo estado *B* y su antecedente perceptual *A*, no se requiere presuponer nada respecto de todos los objetos del tipo *x*, y no hay ningún *non sequitur*. Por las mismas razones, el argumento no establece nada respecto de la uniformidad de la naturaleza, la «analogía de los fenómenos» o su conformidad con leyes necesarias. Como Buchdahl ha destacado, los puntos de vista de Kant en este y en otros temas similares no pueden ser entendidos al margen de su explicación de las funciones regulativas de la razón y del juicio reflexivo. Sin embargo, esta es una temática que va más allá de las intenciones del presente estudio.

---

40. Buchdahl, *Metaphysics*, pp. 670-671, hace ver claramente este particular

Parte cuarta

LO FENOMÉNICO, LO NOUMÉNICO Y EL YO

11

LA COSA EN SÍ Y EL PROBLEMA DE LA AFECCIÓN

De todas las críticas que se han planteado contra la filosofía kantiana, la más persistente es que no tiene derecho de afirmar la existencia de cosas en sí, nóumenos u objetos trascendentales y, mucho menos, decir que tales cosas, de alguna manera, «afectan» a la mente. Por tanto, toda exposición del idealismo trascendental debe incluir un análisis de esta temática, y esta es la tarea de este capítulo. Basándome en el examen del idealismo trascendental de la primera parte de este estudio, espero mostrar que hablar de las cosas consideradas como son en sí, incluyendo la afirmación de que esas cosas consideradas así «nos afectan», no transgrede la doctrina de la incognoscibilidad de las cosas en sí.

Este capítulo se divide en tres partes. La primera se ocupa del problema general de encontrar una justificación para referirse, en un contexto trascendental, a las cosas como son en sí. La segunda establece la relación entre el concepto de cosa en sí y otros conceptos distintos asociados con él, tales como nóumeno y objeto trascendental. La tercera trata de proporcionar una solución al conocido problema de la afección, sugiriendo el sentido en el cual Kant sostiene consistentemente que las cosas en sí nos afectan.

I. El problema de la cosa en sí

Teniendo en consideración el análisis del idealismo trascendental de la primera parte de este estudio, el problema de la cosa en sí se puede describir como el problema de tener que proporcionar un uso legítimo, no polémico, para este concepto. El uso polémico está justificado por la crítica del realismo trascendental; esto le permite a Kant explicar los errores de sus predecesores y mostrar como *no deben* ser considerados los objetos del conocimiento humano en una explicación filosófica. Sin embargo, en sí mismo, esto no justifica un uso positivo del concepto en la «filosofía crítica». La afirmación de que ciertos filósofos tratan erróneamente los meros fenómenos como si fueran cosas en sí no implica que existan cosas en sí más de lo que implica la existencia de una deidad la afirmación de que cierta persona actúa «como si fuera Dios». Por otra parte, aquellos lugares de la *KrV* donde Kant se ocupa más detenidamente del concepto de cosa en sí y de los conceptos relacionados con él, tales como nóumeno y objeto trascendental (en los «Fundamentos de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y nóumenos» y en la «Anfibología de los conceptos de la reflexión»), parece que básicamente intentan, o elaborar su crítica del noumenalismo leibniziano, o corregir algunos excesos de su propia posición en la «Disertación inaugural».[1] Por ejemplo, a pesar de que Kant admite los nóumenos en «sentido puramente negativo», insiste en que la exigencia de esta admisión no es sino subrayar la limitación de «nuestra clase de intuición» a los objetos de nuestros sentidos y permitir así la posibilidad (lógica) de «alguna otra clase de intuición y, por ello mismo, de cosas en cuanto objetos de ella» (A 286 / B 342-343).

Pasajes como este, junto con la frecuente insistencia kantiana en la incognoscibilidad de las cosas en sí, parecerían descartar la posibilidad de encontrar un uso positivo, no polémico, de este concepto. Sin embargo, hay numerosos pasajes en los que Kant habla afirmativamente y no problemáticamente de las cosas en sí. Los siguientes son pasajes, bien conocidos y ampliamente tratados, en los que ocurre esto.

> Toda la enseñanza de la «Estética trascendental» nos ha llevado a esta conclusión; este mismo resultado se sigue, por supuesto, de su

---

1. Este aspecto del análisis kantiano lo trato en «Things in Themselves, Noumena and the Transcendental Object», *Dialectica*, 32 (1978), 42-76. El argumento de este capítulo sigue muy de cerca lo que expuse en ese artículo.

concepción del fenómeno en general, a saber, que al fenómeno debe corresponder algo que no sea en sí mismo fenómeno. Esto es así porque el fenómeno no puede ser algo por sí mismo fuera de nuestro modo de representación. Por consiguiente, a menos que nos movamos constantemente en un círculo, debe reconocerse que la palabra *fenómeno* hará referencia a algo cuya representación inmediata es sensible pero que, prescindiendo de la constitución de nuestra sensibilidad (sobre la cual está fundada la forma de nuestra intuición), tiene que ser algo en sí mismo, i. e., un objeto independiente de la sensibilidad [A 251-252].

En efecto, si los objetos de los sentidos los consideramos correctamente como meros fenómenos, reconocemos por ello que están basados sobre una cosa en sí, a pesar de que no conocemos cómo es en sí sino que solo conocemos sus fenómenos, i. e., el modo como nuestros sentidos son afectados por este algo desconocido. Por lo tanto, cuando el entendimiento admite los fenómenos también acepta la existencia de cosas en sí hasta el punto de que podemos decir que la representación de tales cosas, como base de los fenómenos y por consiguiente como meros seres del entendimiento, no solo es admisible sino inevitable [*Prolegómenos*, § 32, pp. 314-315].

Pero nuestra tesis también debe tener debidamente presente que, aunque no podemos *conocer* esos objetos como cosas en sí mismas, al menos sí ha de ser posible pensarlos como cosas en sí, pues de lo contrario iríamos a parar a la absurda conclusión de que podría haber fenómeno sin nada que se manifestara [B XXVI-XXVII].

Cuando damos a ciertos objetos, en cuanto fenómenos, el nombre de entes sensibles (*Phenomena*), al distinguir el modo en el cual los intuimos de la naturaleza que tienen en sí mismos, se implica en esta distinción que ponemos a los últimos (considerados en su propia naturaleza aunque no los intuyamos en sí mismos) u otras cosas posibles (que no son objetos de nuestros sentidos pero que son pensados como objetos meramente pensados por el entendimiento) en oposición a los primeros y, al hacer esto, les damos el nombre de *entes inteligibles* (nóumenos) [B 306].

La doctrina de la sensibilidad es, igualmente, la doctrina de los nóumenos en sentido negativo, i. e., la doctrina de las cosas que el entendimiento debe pensar sin esta referencia a nuestro modo de intuir; por lo tanto, no como meros fenómenos, sino como cosas en sí [B 307].

Lo primero que se nota en estos pasajes es que hablan de *cosa en sí*, *nóumeno* y *objeto no sensible* (por ahora los consideraremos como equivalentes) en dos sentidos diferentes. En la mayoría de los casos, estos términos se refieren claramente al objeto que aparece considerado como es en sí, i. e., como él es «prescindiendo de la constitución de nuestra sensibilidad». Sin embargo, hay lugares

donde se refieren a una entidad o entidades ontológicamente distintas de los objetos sensibles del conocimiento humano. Esta segunda concepción se encuentra implícita en el segundo pasaje, y se hace totalmente explícita en el cuarto. En efecto, en el cuarto parágrafo se pone de manifiesto que Kant considera que el concepto de nóumeno abarca ambas clases de objetos no sensibles.[2]

Sin embargo, de esto no debe inferirse que Kant ha confundido su propia distinción trascendental. Como ya hemos visto, las distinciones entre apariencia y cosa en sí, y entre fenómeno y nóumeno señalan el contraste entre las dos maneras en que los objetos de la experiencia humana pueden ser considerados en la reflexión trascendental. La concepción del nóumeno como una entidad ontológicamente distinta es requerida únicamente para permitir la posibilidad de concebir a Dios (y quizá a las almas racionales). Por lo tanto, esta concepción es importante para la metafísica kantiana, incluida su metafísica de las costumbres, pero no interviene directamente en la explicación trascendental de las condiciones de posibilidad del conocimiento humano. De acuerdo con esto, la tarea de una justificación trascendental del concepto de cosa en sí (y sus conceptos asociados) es explicar la posibilidad y el significado de considerar «como son en sí» los mismos objetos que solo podemos conocer como aparecen; el objetivo no es, como frecuentemente se supone, el de autorizar la apelación a un conjunto de entidades incognoscibles distintas de los fenómenos.

Desafortunadamente, la búsqueda de tal justificación en los textos kantianos al inicio no resulta muy exitosa. Parece que existen pullas entre las dos distintas líneas de argumentación que «defienden» la cosa en sí, cada una de las cuales cuenta con partidarios entre los intérpretes de Kant, pero ninguna de ellas es capaz de lograr la defensa. Según la primera línea, la cual tiene su apoyo textual más fuerte en el segundo pasaje antes citado, la referencia a las cosas en sí no solo es admisible, sino incluso necesaria, en razón de la necesidad de reconocer una «causa» o «fundamento» de los fenómenos. Puede dársele el nombre de «interpretación causal», ya que considera que la relación que hay entre fenómeno y cosa en sí es la relación que se da entre el efecto y su causa o fundamento.[3] Un problema obvio en esta interpretación es que

2. La exposición más interesante y documentada de los dos sentidos con los que Kant interpreta la «cosa en sí» ha sido proporcionada por Bernard Rousset, *La doctrine kantienne de l'objectivité*, 167 ss.

3. Un firme partidario de este punto de vista es Prichard, quien supone que, cuando Kant elabora la distinción entre fenómenos y cosas en sí, se refiere a dos

exige que consideremos el fenómeno y la correspondiente cosa en sí como dos entidades distintas. Pero, aun si pasamos por alto esto, así como las notorias dificultades asociadas con la noción de una «causalidad nouménica», es claro que esta estrategia no puede proporcionar la justificación buscada. Después de todo, si las cosas en sí se consideran como causas o fundamentos de los fenómenos, esto presupone que podemos referirnos a las cosas en sí, lo cual es precisamente el punto en discusión.

Otros pasajes sugieren que la afirmación de Kant es semántica. Para esta interpretación, Kant está afirmando una relación de implicación lógica entre el *concepto* de fenómeno y el *concepto* de cosa en sí, y no una conexión causal entre las entidades que caen bajo esos conceptos.[4] Aquí la idea básica es que la expresión *fenómeno* es parásita, o, por lo menos, correlativa, de la expresión *cosa en sí*, i. e., usar la primera expresión es ya presuponer la legitimidad de la última. Esta interpretación parece encontrar apoyo textual en la pretensión del primer pasaje de que la afirmación «algo que no es fenómeno», i. e., una cosa en sí, se «sigue del concepto de fenómeno en general». De modo semejante, en el mismo pasaje Kant sostiene que «la palabra *fenómeno*» debe interpretarse indicando ya una relación a tal cosa. Por último, en el tercer pasaje Kant sugiere que negar las cosas en sí llevaría a la «absurda conclusión de que puede haber fenómenos sin nada que se manifestara».

Ya que no puede negarse que estos pasajes sugieren tal argumento, resulta claro que la estrategia semántica no es más exitosa que el argumento causal. En primer lugar, en la interpretación más sencilla, esta estrategia supone que las expresiones *fenómeno* y *cosa en sí* se refieren a dos entidades distintas y pretende que la referencia a las entidades del primer tipo presupone la posibilidad de referencia a las del último tipo. Como tal, esto no es aplicable a la distinción trascendental entre dos maneras de considerar una y

---

entidades y necesita de las cosa en sí a fin de «producir» los fenómenos (*Kant's Theory of Knowledge*, 73-76). Parece que también Norman Kemp Smith ha sostenido esto, *A Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason»*, esp. 216-218. En la literatura más reciente puede encontrarse este punto de vista en Nicholas Rescher, «Noumenal Causality», *Kant's Theory of Knowledge*, ed. L.W. Beck, 175-183; y en Moltke S. Gram, «How to dispense with Things in Themselves (I)», *Ratio*, 18 (1976), 1-15.

4. Esta interpretación es sostenida por Erick Adickes, *Kant und das Ding an sich*, p. 5, y por Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, esp vol. 2, pp. 445-446. En la literatura más reciente la han sostenido Horst Seidl, «Bemerkungen zu Ding an sich und Transzendentalen Gegenstand in Kants *Kritik der reinen Vernunft*», *Kant-Studien*, 63 (1972), 305-314, y W.H. Walsh, *Kant's Criticism of Metaphysics*, 162-167.

la misma cosa. En segundo lugar, el intento de modificar el argumento, a fin de hacerlo relevante para la distinción trascendental, parece llevar a la incoherencia. El problema radica en que la noción de consideración de una cosa como es en sí es presentada por Kant en términos esencialmente negativos. En efecto, considerar una cosa de esta manera es considerarla prescindiendo precisamente de las condiciones bajo las cuales nos aparece y, por lo tanto, *no* siendo un fenómeno. Por consiguiente, si aplicamos el argumento semántico a *esta* distinción llegamos a la conclusión de que designar una cosa como *fenómeno* requiere que también designemos la misma cosa como *no fenómeno*. Así pues, según esta interpretación, Kant nos obligaría a contradecirnos.[5]

Afortunadamente, esta última dificultad puede evitarse mediante una especificación más precisa de la naturaleza de la distinción trascendental. A pesar de lo que sugiere el lenguaje de Kant en algunas ocasiones, la distinción no se establece entre una cosa considerada como fenómeno y la misma cosa considerada como es en sí; la distinción se traza, más bien, entre la *consideración* de una cosa como fenómeno y la *consideración* de la misma cosa como es en sí.[6] En otras palabras, los términos relevantes funcionan adverbialmente caracterizando *cómo* consideramos las cosas en la reflexión trascendental, y no sustantivamente caracterizando qué es lo que está siendo considerado, o aquello sobre lo cual estamos reflexionando. Considerar las cosas como aparecen, o como fenómenos, es considerarlas en su relación con las condiciones sensibles bajo las cuales son dadas a la mente en la intuición. En correspondencia, considerarlas como son en sí es pensarlas prescindiendo de toda referencia a estas condiciones. Ahora bien, es claro que, a fin de considerar las cosas como aparecen, o como fenómenos, es necesario distinguir las características que estas cosas revelan como fenómenos (sus propiedades espaciales y temporales, etc.) de las características que se piensa que estas mismas cosas poseen cuando se consideran como son en sí, independientemente de las condiciones bajo las cuales aparecen. Esto significa que para considerar algo como aparece, o como fenómeno, también debemos considerarlo como es en sí. Estos modos distintos

5. Un tratamiento interesante del problema en estas líneas de interpretación lo proporciona Gerold Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, esp. 32-43. Véase también Ralf Meerbote, «The Unknowability of Things in Themselves», en *Kant's Theory of Knowledge*, ed. L.W. Beck, 166-174.

6. Esto ha sido señalado por Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, pp 42-43.

de considerar un objeto son, simplemente, los dos lados del mismo acto de reflexión trascendental, el cual Kant describe como «un deber del cual nadie que desee formular juicios a priori sobre las cosas puede estar exento» (A 263 / B 319).

El aspecto desconcertante de esta explicación es que, de acuerdo con el análisis del propio Kant, al considerar un objeto como es en sí mismo no adquirimos ningún conocimiento de la naturaleza real de ese objeto. Pero, aunque no podemos conocer las cosas como son en sí mismas, sí podemos conocer cómo deben ser concebidas en la reflexión trascendental cuando se consideran como son en sí. Así pues, como vimos en el Capítulo 5, podemos afirmar la no espacialidad y la no temporalidad de las cosas consideradas como son en sí sin transgredir el principio de agnosticismo «crítico». Podemos afirmar esto, porque tal aserto no contiene ningún juicio sintético a priori de cómo *son realmente* las cosas, en contraste simplemente con el cómo *nos aparecen*. Por el contrario, contiene juicios meramente analíticos o, dicho quizá con más exactitud, directrices metodológicas que especifican cómo debemos concebir las cosas cuando las consideramos prescindiendo de su relación con la sensibilidad humana y sus formas a priori. Estas directrices son útiles para socavar la «suposición común» del realismo trascendental, a saber, que cuando los objetos son considerados según su descripción empírica pueden juzgarse como realidades espaciotemporales.

Sin duda, esta explicación es excesivamente abstracta, y quizá puede aclararse mediante una analogía empírica. Como es bien sabido, en la física newtoniana puede decirse que los cuerpos tienen peso en tanto que permanecen en relación de atracción y repulsión con otros cuerpos. Por ende, solo en cuanto un cuerpo dado es «considerado» en dicha relación es aplicable a él una descripción que incluye una referencia al peso. La inteligibilidad de esta afirmación no se ve afectada en modo alguno por el hecho de que los cuerpos siempre se encuentran en una relación de interacción con otros cuerpos, de tal modo que el «cuerpo como tal» nunca puede ser un objeto de experiencia. La cuestión es simplemente que los cuerpos pueden ser *concebidos*, pero no pueden ser *experimentados*, prescindiendo de su relación con otros cuerpos (la primera ley newtoniana del movimiento se refiere precisamente a los cuerpos concebidos de esta manera). Tomando en consideración el cambio del nivel empírico al nivel trascendental, puede decirse casi lo mismo respecto de la distinción entre las cosas como aparecen y esas mismas cosas como son en sí. En este caso, la distinción que tenemos es también la de una cosa considerada

en una cierta relación, en virtud de la cual cae bajo una descripción determinada, y la misma cosa considerada haciendo abstracción de esa relación y, por lo tanto, sin caer bajo esta descripción.

Pero obviamente esta analogía no puede ser llevada demasiado lejos. La diferencia básica es que en el contexto newtoniano nos ocupamos de un concepto empírico determinado. Esto hace posible reconocer qué notas del concepto se aplican a los cuerpos, aun cuando se considere a estos prescindiendo de su relación con otros cuerpos, e. g., extensión o divisibilidad. Entonces se dice que estas notas están «contenidas analíticamente» en el concepto. Sin embargo, el contexto trascendental explícitamente excluye tal posibilidad. Aquí la relación en cuestión se establece entre el objeto y la capacidad cognitiva de la mente humana. Cuando se prescinde de *esta* relación, se prescinde de todo lo empírico, y no queda más que el concepto completamente indeterminado de «algo en general = *x*» (un objeto para el cual no hay descripción disponible). Sin embargo, persiste el hecho de que el contexto trascendental incluye una instancia genuina de «consideración». En efecto, nuestra capacidad de considerar los objetos de esta manera es precisamente lo que significa la afirmación de que podemos «pensar» las cosas como son en sí, y las características, únicas en su género, del contexto trascendental (el hecho de que se implique una abstracción de todo lo empírico) explican por qué no podemos *conocerlos* como tales. En este sentido, existe un fuerte paralelismo entre la reflexión sobre las cosas como son en sí y el procedimiento de la teología negativa tradicional (la *vía negativa*), la cual combina la afirmación de la incognoscibilidad de Dios con una serie de apotegmas concernientes a cómo no ha de ser concebido.

II. El nóumeno y el objeto trascendental

Estamos ahora en una posición que nos permite abordar los conceptos de nóumeno y objeto trascendental, los cuales están íntimamente relacionados con el concepto de una cosa considerada como es en sí. El concepto de nóumeno ya ha sido encontrado en diversos lugares de la primera parte de este estudio. Este es el concepto epistemológico *par excellence*, y caracteriza un objeto, cualquiera que sea su estatus ontológico, considerado en cuanto correlato de una forma de conocimiento no sensible. Puesto que el carácter sensible es esencial en la estructura cognitiva de la mente humana, conocer de esta forma un objeto es conocerlo independientemente de su relación con esta estructura, lo cual equiva-

le a conocerlo como es en sí.[7] Esto explica por qué con frecuencia Kant simplemente identifica nóumeno y cosa en sí. Considerar un objeto como es en sí es tratarlo precisamente como un nóumeno. A pesar de que Kant niega la posibilidad de conocer nóumenos, basándose en que tal conocimiento requeriría de intuición intelectual, no rechaza totalmente el concepto de nóumeno. Por el contrario, procuró reinterpretarlo de tal modo que pudiera ser incorporado en su consideración trascendental. Esto se lleva a cabo al darle la función de un concepto limitante.

Kant desarrolla esta tesis en el «Fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y nóumenos». En el corazón de esta posición se halla la pretensión de que el concepto de nóumeno, a pesar de su estatus problemático, no es una «invención arbitraria» (A 255 / B 311). Esto debe interpretarse significando que tiene una base en la reflexión trascendental y que, por lo tanto, no es un concepto meramente ficticio.[8] En otras palabras, el «entendimiento», que, de acuerdo con Kant, debe pensar los nóumenos (en sentido negativo), es un entendimiento crítico o, lo que es lo mismo, entendimiento humano en cuanto ocupado de la reflexión trascendental. Aquí la cuestión es esencialmente la misma que se señaló en la sección anterior en relación con el concepto de la cosa considerada como es en sí. El entendimiento crítico debe pensar los nóumenos, porque este concepto es correlato del concepto trascendental de apariencia (o fenómeno) y está, por lo tanto, íntimamente relacionado con la doctrina de la sensibilidad. En efecto, es precisamente esta relación con la sensibilidad lo que le permite funcionar como un concepto límite cuya tarea específica es la de «restringir las pretensiones de la sensibilidad» (A 255 / B 311); esto se lleva a cabo mediante la referencia, completamente indeterminada, a una manera diferente de conocer (intuición intelectual), respecto de la cual los objetos que nos aparecen sujetos a las condiciones sensibles serían conocidos como son en sí, independientemente de estas condiciones. Un objeto conocido de esta manera es, por definición, un nóumeno.

En su tratamiento inicial del problema en la «Disertación inaugural», Kant usó la «limitación de la sensibilidad», originada por

---

7. Véase *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, § 4, *Ak*, II, 392.

8. El énfasis en la base metodológica de las concepciones de nóumeno, cosa en sí y objeto trascendental separa la interpretación proporcionada en este estudio de las interpretaciones del «como si» que ofrecen Vaihinger y, más recientemente, Eva Shaper, «The Kantian Thing-in-itself as a Philosophical Fiction», *Philosophical Quarterly*, 16 (1966), 233-243.

la introducción del concepto de nóumeno, para proporcionar las bases de una teoría positiva de lo no-sensible. En contraste, en la *KrV*, Kant señala que, mediante la limitación de la sensibilidad, la cual se lleva a cabo por la «aplicación del término *nóumeno* a las cosas en sí mismas (no consideradas como fenómenos)», el entendimiento se pone límites a sí mismo porque admite que «no puede conocer esos nóumenos por medio de ninguna categoría y que, por lo tanto, debe pensarlos tan solo bajo el nombre de un algo desconocido» (A 256 / B 312).

El «algo desconocido», en el cual es transmutado el concepto fuerte de nóumeno que opera en la «Disertación inaugural», ahora recibe el nombre de «objeto trascendental». Desafortunadamente, la tarea de explicar la concepción kantiana de objeto trascendental es enormemente complicada, debido al hecho de que Kant usa el término por lo menos de dos modos aparentemente muy distintos. En la mayoría de los casos, objeto trascendental parece ser igual a cosa en sí, e incluso existe un pasaje (A 366) en el cual son identificados explícitamente. Sin embargo, existen algunos lugares donde obviamente este no es el caso. Por ejemplo, Kant otorga al «concepto puro de objeto trascendental» la función de conferir «a todos nuestros conceptos empíricos en general la relación con un objeto, i. e., validez objetiva» (A 109). Tal pretensión, afirmada respecto de las cosas en sí, llevaría inmediatamente al realismo trascendental. De modo similar, Kant se refiere más adelante al objeto trascendental como el «correlato de la unidad de la apercepción», y sostiene que «solo puede servir para la unidad de lo diverso en la intuición sensible» (A 250). De nuevo, parece que, para Kant, es inapropiado asignarlo a la cosa como es en sí.

La situación ha llevado a un debate progresivo en la literatura concerniente a la naturaleza y función del concepto de objeto trascendental. Como lo que aquí nos interesa principalmente es el objeto trascendental identificado con la cosa en sí, no es necesario entrar en los detalles de este debate ni proporcionar un análisis completo del concepto.[9] Aquí será suficiente con destacar que las dos formas en las cuales Kant usa la noción de objeto trascendental corresponden a las dos diferentes maneras en las que se puede hablar trascendentalmente de un objeto distinto de nuestras representaciones. Por lo menos en la primera edición de la *KrV*, Kant

9. He tratado de hacer esto en mi artículo «Kant's Concept of the Transcendental Object», *Kant-Studien*, 59 (1968), 165-186. Sin embargo, debo admitir que los puntos de vista expresados en el presente trabajo difieren sustancialmente de lo expresado en aquel artículo.

usa, aunque confusamente, el término *objeto trascendental* para referirse al objeto del cual se habla en estos dos sentidos.

El primero es el objeto en el sentido «fuerte» o, como Kant mismo lo caracteriza, el objeto «correspondiente a y distinto de nuestras representaciones». En la «Deducción trascendental», Kant sostiene que, puesto que no podemos, por así decirlo, hallarnos fuera de nuestras representaciones a fin de compararlas con alguna identidad trascendentalmente real, tal objeto «puede ser pensado únicamente como algo en general = *x*» (A 104). Por supuesto, este es precisamente el concepto de objeto trascendental. En este contexto, por lo tanto, el concepto funciona como una especie de indicador trascendental que sirve para señalar que la consideración de sentido común, trascendentalmente realista, de la naturaleza «real» de los objetos, debe ser reemplazada por un análisis «crítico» de las condiciones de las representaciones de un objeto. Esto lleva al reconocimiento de la unidad trascendental de la apercepción como la última condición trascendental de la representación de un objeto, que proporciona las bases para toda la explicación trascendental de la objetividad, en términos de la regla que rige la necesaria unidad sintética de las representaciones mismas.

El segundo es el objeto considerado como es en sí mismo. Este nos proporciona un sentido muy distinto, en el cual es posible hablar de un objeto como distinto de nuestras representaciones. En efecto, el objeto no solo es considerado aquí como distinto de nuestras representaciones, sino además como distinto e independiente de las condiciones sensibles bajo las cuales únicamente un objeto puede ser intuido por la mente humana. Como tal, es distinto de nuestra capacidad de representar objetos. Sin embargo, por esa razón, el objeto así considerado solo puede ser caracterizado como un «algo en general = *x*» completamente indeterminado, i. e., como un «objeto trascendental». Aquí la referencia al objeto trascendental sirve para subrayar la idea de que la consideración de un objeto como es en sí mismo no produce el concepto determinado de un objeto cognoscible.

De acuerdo con esta explicación del objeto trascendental, debe quedar claro que, en la medida en que el concepto de nóumeno se interpreta en sentido fuerte, como el concepto de un objeto genuinamente cognoscible, debe ser distinguido del concepto de objeto trascendental. De esta manera, después de que Kant reconoce que el objeto al cual se refiere el fenómeno en general (el correlato del concepto trascendental de fenómeno) es «el objeto trascendental, i. e., el pensamiento completamente indeterminado de algo en ge-

neral», procede a señalar que «este objeto no puede ser llamado *nóumeno*, pues ignoro qué es en sí mismo y no tengo ningún concepto de él, salvo el de un objeto de la intuición sensible en general, que es, por lo tanto, idéntico para todos los fenómenos» (A 253). Ciertamente es extraño ver que Kant niega que el objeto trascendental es el nóumeno, basándose en que «ignora qué es en sí mismo», ¡como si *pudiera* conocer lo que el nóumeno es en sí mismo! Sin embargo, la idea es simplemente que el objeto, al cual refiero mis representaciones, debe ser descrito meramente como un objeto trascendental, y no como un nóumeno, porque carezco de una facultad de intuición sensible. El supuesto en que se basa es que, si tuviera tal facultad, el objeto sería un nóumeno genuino y lo conocería como es en sí mismo. Por otra parte, a la luz de este supuesto, Kant puede incluso reconocer la legitimidad de referirse a este objeto como un nóumeno siempre y cuando se haga esto solamente para señalar que este objeto es algo no sensible. Kant lo destaca, en la «Observación» de la «Anfibología de los conceptos de la reflexión», en relación con el análisis de la función de nóumeno como concepto límite:

> De acuerdo con lo que hemos dicho, el entendimiento limita la sensibilidad, pero no por ello amplía su propia esfera. En el proceso de advertir a la sensibilidad que no debe pretender referirse a cosas en sí mismas, sino solo a fenómenos, él piensa un objeto en sí mismo pero simplemente como objeto trascendental, el cual es la causa del fenómeno y, por lo tanto, en sí mismo no es fenómeno, y que no puede ser pensado ni como cantidad, ni como realidad ni como sustancia, etc. (porque estos conceptos requieren siempre formas sensibles en las cuales determinan un objeto)... Si queremos llamar a este objeto nóumeno porque su representación no es sensible, somos libres de hacerlo. Pero como no podemos aplicarle *ninguno* de los conceptos de nuestro entendimiento, esa representación permanece vacía para nosotros y no sirve más que para señalar los límites de nuestro conocimiento sensible y para dejar abierta una zona que no podemos ocupar ni mediante la experiencia posible ni mediante el entendimiento puro [A 288-289 / B 344-345].[10]

La explicación que se ha ofrecido hasta ahora se ha basado en los textos de la primera edición, si bien es muy natural incluir referencias a pasajes que se conservaron en la segunda edición. Sin embargo, la situación se complica, en alguna medida, por el hecho de que Kant revisó sustancialmente en la segunda edición

10. Cfr. A 253; A 358; Reflexión 5554, *Ak*, XVIII, 250.

el capítulo de los «Fundamentos de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noúmenos». Además, en la versión revisada, Kant no solo suprimió toda referencia al objeto trascendental, sino que además introdujo la distinción entre sentido positivo y negativo de noúmeno.[11] Por el primero debe entenderse «un *objeto* de una intuición no sensible», y por el último, «una cosa en tanto que *no es un objeto de nuestra intuición sensible*» (B 307). El primero es el concepto fuerte de noúmeno, y Kant señala, nuevamente, que no podemos operar con este concepto porque carecemos de facultad de intuición no sensible y ni siquiera somos capaces de concebir su posibilidad. De este modo, Kant destaca que: «Así pues, a lo que damos el nombre de *noúmeno* debe entenderse como siendo tal en un sentido puramente *negativo*» (B 309). Cuando tomamos el término en este sentido sí podemos operar con el concepto, pues, como ya hemos visto, «la doctrina de la sensibilidad es igualmente la doctrina del noúmeno en sentido negativo». La idea expresada aquí es que en la formulación de la teoría kantiana es necesario el concepto, ahora ya bien conocido, de un correlato no sensible del fenómeno. El noúmeno en sentido negativo es el candidato de la segunda edición para este concepto requerido.

Sin embargo, debe quedar claro que este cambio terminológico no representa ninguna modificación doctrinal importante. La distinción entre los sentidos positivo y negativo de noúmeno, que es el rasgo esencial de la exposición de la segunda edición, en realidad solo es una reformulación, a veces más explícita y clara, del contraste entre noúmeno y objeto trascendental trazado en la primera edición. Así pues, el noúmeno en sentido negativo en realidad no es en absoluto un noúmeno, excepto en el sentido atenuado de que es algo no sensible. Además, es completamente indeterminado, ya que se refiere meramente a algo no sensible, y en este aspecto no es distinguible del objeto trascendental de la primera edición.[12] Sin embargo, el genuino asunto en todo esto es que es-

---

11. Debe destacarse que en la «Anfibología de los conceptos de reflexión», la cual no fue cambiada en la segunda edición, encontramos una versión diferente de la distinción entre el sentido positivo y negativo de noúmeno u «objeto inteligible» (A 286-288 / B 342-344). Esta distinción se establece entre la idea de una cosa «pensada mediante las categorías puras, sin ningún esquema de la sensibilidad» (sentido positivo), lo cual se dice que es imposible, y los «objetos de una intuición no sensible» (sentido negativo) Este sentido negativo es idéntico a lo que más tarde llega a ser el sentido positivo.

12. Erik Stenius («On Kant's Distinction between Phenomena and Noumena», en *Philosophical Essays Dedicated to Gunnar Aspelin on the Occasion of his 65th Birthday*, 231-245) ha sostenido (p. 241) que «el llamado *noúmeno en sentido negativo* no

tas formulaciones, aparentemente diversas y opuestas, manifiestan el interés constante de Kant por articular el sentido que puede tener la consideración de una cosa como es en sí misma para el filósofo trascendental limitado y que no posee intuición intelectual. En la primera edición, esto se expresa principalmente al caracterizar una cosa, así considerada, como «el objeto trascendental = *x*». Luego, esto es contrastado con el punto de vista precrítico de la «Disertación inaugural». A pesar de que Kant abandonó esta formulación en la segunda edición, ciertamente no abandonó la idea que ella expresa.[13]

III. Afección

La prueba crucial de toda interpretación de la cosa en sí y de los conceptos de nóumeno y objeto trascendental relacionados con ella, es su aptitud para abordar lo que ha sido llamado apropiadamente «*die heikle Frage der Affektion*»,[14] i. e., la cuestión de cómo debemos caracterizar la naturaleza del objeto que Kant pretende que afecta a la mente y proporciona, con ello, la materia de la intuición sensible. La cuestión es importante porque, a pesar de

---

debe ser llamado *nóumeno* en absoluto, sino más bien objeto trascendental, el cual es completamente indeterminado». En esto está totalmente en lo correcto. Sin embargo, como parte de su crítica a la versión de la segunda edición, procede a sostener que esto llevó a Kant a una contradicción en los términos: «porque esto significa que la idea de una *cosa como es en sí misma* debe ser identificada con la idea de una cosa que no puede ser de ninguna manera. Pero entonces el argumento de la "Analítica trascendental", así como el de la "Estética trascendental", pierden su sentido». Lo que Stenius no entiende, y que se ha subrayado a todo lo largo de este estudio, es el propósito epistémico del análisis de Kant. La idea de una cosa como es en sí misma no se identifica con la idea de una cosa que «no puede ser de ninguna manera», sino más bien con la idea de una cosa que, *para nosotros*, no puede ser más que un algo = *x*.

13. Resulta interesante que Kant haya regresado a su formulación primigenia en el *Opus postumum*, especialmente Convolut VII (*Ak*, XXII, 3-131), donde la interpretación metodológica esbozada aquí parece encontrar amplio apoyo. Lo siguiente es emblemático en muchos pasajes de esta sección «Jede Vorstellung als Erscheinung wird als von dem was der Gegenstand an sich ist unterschieden gedacht (das Sensibile einem Intelligibelen) das letztere aber = *x* ist nicht ein besonderes ausser meiner Vorstellung existierendes Objekt sondern lediglich die Idee der Abstraktion vom Sinnlichen welche als notwendig anerkannt wird. Es ist nicht einmal ein *cognoscibile* als Intelligibele sondern *x* weil es ausser der Form der Erscheinung ist aber doch ein *cogitabile* (und zwar als notwendig denkbar) was nicht gegeben werden kann, aber doch gedacht werden muss, weil es in gewissen anderen Vehältnissen die nicht sinnlich sind, vorkommen kann» (p. 23).

14. Henri Lauener, *Hume und Kant*, p 129

todo lo que Kant dice respecto de la incognoscibilidad de las cosas en sí mismas y de la total indeterminación de la naturaleza del concepto de objeto trascendental, existen numerosos pasajes donde él caracteriza la cosa en sí, o el objeto trascendental, como la «causa» o «fundamento» no sensible de los fenómenos o de nuestras representaciones sensibles.[15] Por otra parte, puede suponerse que la cosa en sí, o el objeto trascendental, solo pueden concebirse funcionando de esta manera si, además, puede concebirse que afectan a la mente. De acuerdo con esto, ahora nuestra tarea es examinar dichas afirmaciones y la concepción de afección trascendental a la luz de la interpretación que acaba de presentarse de cosa en sí y objeto trascendental.

F.H. Jacobi ha dado al problema de la afección su formulación clásica. Partiendo de la premisa indiscutible de que la teoría kantiana de la sensibilidad requiere que, de alguna manera, la mente humana sea afectada por los objetos si ha de tener alguna materia para el pensamiento, Jacobi señala que solo hay dos candidatos posibles de objeto afectante: el fenómeno y el objeto trascendental (al cual él identifica con cosa en sí). A pesar de que Jacobi cree que Kant consideró realmente al último como el objeto afectante, su propia estrategia es la de hacer ver que ninguno de los dos puede desempeñar esa función. El primero, argumenta Jacobi, no lo puede hacer porque ha quedado definido por Kant como una simple representación en nosotros; el último tampoco puede hacerlo porque su incognoscibilidad impide que se le aplique cualquier categoría, incluyendo la de causalidad.[16] Los seguidores de la orientación idealista y los «aprendices» de Kant se han inclinado a responder a este tipo de crítica negando que la *KrV* contenga doctrina alguna de la afección a través de las cosas en sí.[17] Sin embargo, esta maniobra se topa con dos escollos: 1) está contradicha manifiestamente por aquellos pasajes en los cuales es claro que Kant reconoce algún tipo de afección trascendental; y 2) no expli-

---

15. De acuerdo con Adickes, *Kant und das Ding an sich*, la afección por las cosas en sí mismas se afirma sin ambigüedad en los siguientes pasajes de la *KrV*: A 44 / B 61, B 72, A 190 / B 235, A 358, A 380, A 393 y A 494 / B 522. De ellos, los cinco últimos se refieren, específicamente, al objeto trascendental. Otros pasajes de la *KrV* como A 288 / B 344 y A 613-614 / B 641-642 y muchos de otras obras podrían agregarse a esta lista.

16. F.H Jacobi, *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus, Beilage Ueber den transzendentalen Idealismus*, en *Werke*, ed. F. Roth y F Köppen, vol. 2, 291-310.

17 El defensor más enérgico de este punto de vista es Fichte, especialmente en su «Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre», en *Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, ed. Fritz Medicus, 68-75.

ca cómo la afección empírica, i. e., la afección a través de los objetos empíricos o fenómenos, puede proporcionar el fundamento necesario de nuestras representaciones. Vaihinger ha resumido los resultados de todo el debate posterior a Jacobi en la forma de un trilema:

> 1. O bien se entiende por objetos afectantes las cosas en sí mismas, en cuyo caso se cae en la contradicción descubierta por Jacobi, Aenesidemus y otros, según la cual se deben aplicar las categorías de substancia y causalidad más allá de la experiencia, las cuales, se supone, solo tienen sentido y significado en la experiencia.
> 2. O bien se entiende por objetos afectantes los objetos en el espacio, pero ya que estos son, según Kant, meros fenómenos y, por ende, representaciones nuestras, caemos en la contradicción de que los mismos fenómenos, que tenemos primeramente en base a la afección, deben ser la fuente de dicha afección.
> 3. O bien se acepta una doble afección, una afección trascendente mediante cosas en sí mismas y otra afección empírica mediante objetos en el espacio. Sin embargo, en este caso se cae en la contradicción de que una representación para el yo trascendental debe servir después como cosa en sí para el yo empírico, y que su afección produce en el yo, más allá de aquella representación trascendental del objeto, una representación empírica del mismo objeto.[18]

A pesar de que la teoría de la doble afección, la cual fue desarrollada con todo detalle por Adickes,[19] cuenta todavía con algún apoyo entre los comentaristas de Kant como manifestación de lo que Kant sostuvo en realidad,[20] ha sido rechazada rotundamente desde muy distintas perspectivas.[21] El problema básico es que la atribución de tal teoría a Kant, con su postulación de dos actividades distintas y paralelas, una de las cuales en principio es incognoscible, convierte en absurda su pretensión de ofrecer una filosofía «crítica». De acuerdo con Prauss, quien desarrolla su análisis con gran penetración, la totalidad de la problemática se funda en una concepción «metafísico-trascendente» falsa de la cosa en sí y

---

18. H. Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, vol 2, p 53.
19. Erick Adickes, *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*.
20. Véase Kemp Smith, *Commentary*, 612 ss ; Robert Paul Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity*, 169 ss., 222 ss.
21. Cfr. Pierre Lachièze-Rey, *L'idéalisme kantien*, 450-463; Graham Bird, *Kant's Theory of Knowledge*, 18-35; Bernard Rousset, *La doctrine*, 190-197; Gerold Prauss, *Kant und das Problem*, 192 ss.; y Moltke S. Gram, «The Myth of Double Affection», en *Reflections on Kant's Philosophy*, ed. W.H. Werkmeister, 29-69.

opuesta a una genuina concepción trascendental de ella. Prauss sostiene que, una vez que se comprende que esta concepción solo caracteriza la manera en que los objetos empíricos pueden considerarse en la reflexión trascendental, se hace obvio que solo nos afectan esos mismos objetos empíricos.[22] Es así como regresamos, si bien desde una nueva perspectiva, a la vieja suposición idealista según la cual la *KrV* admite únicamente la afección empírica. Pero Prauss reconoce, inmediatamente, que esta concepción encierra dificultades.[23]

Desafortunadamente, el problema de la afección no puede ser desechado tan fácilmente. De hecho, el análisis anterior solo muestra que el problema ha sido malinterpretado, mas no que sea un pseudoproblema. El problema, como tradicionalmente se entiende, es si el objeto afectante es un fenómeno, o una cosa en sí, o quizá ambos. Esta formulación está basada, al menos tácitamente, en el supuesto de que la distinción entre fenómenos y cosas en sí es una distinción entre dos clases de entidades.[24] Una vez que se ha rechazado este supuesto, es obvio que esta manera de plantear el problema carece de sentido. Sin embargo, de esto no se sigue que el problema mismo esté resuelto. Aún tiene sentido preguntar si las aseveraciones que Kant hace respecto de los objetos que afectan a la mente y producen sensaciones contienen una referencia a los objetos considerados en su carácter empírico como fenómenos o, más bien, a esos mismos objetos considerados en abstracción de su carácter empírico y, por ello, como son en sí mismos. Si lo que ocurre es lo primero, la afección debe ser interpretada en sentido empírico, y si es lo último, debe entenderse en sentido trascendental.

Antes de abordar el problema en esta nueva formulación, es necesario rechazar la objeción, inspirada en Jacobi, según la cual la noción misma de afección empírica es incompatible con la filosofía kantiana porque los objetos empíricos son fenómenos y los fenómenos son «solamente nuestras representaciones». Esta objeción descansa sobre una simple confusión de los fenómenos kantianos con las ideas berkelianas. Kant no solo puede hablar de la mente afectada por objetos empíricos; además *puede* hacerlo con toda seguridad. Por ejemplo, Kant habla sin ningún problema de

22. Prauss, *Kant und das Problem*, 192-207.
23. *Ibíd.*, 205 ss.
24. Adickes es emblemático en este punto de vista. Ciertamente reconoce que Kant formula la distinción de esta manera (*Kants Lehre*, p. 3), pero todo su análisis discrepa totalmente de este hecho.

los colores como «modificaciones del sentido de la vista al ser afectado de cierta manera por la luz» (A 28); de una sensación de rojo suscitada por el cinabrio (*Prolegómenos*, § 13); y de un grado de influencia sobre el sentido que debe asignarse a todos los objetos de la percepción (A 166 / B 208). Kant también afirma que «la luz que juega entre nuestro ojo y los cuerpos del universo produce una comunidad inmediata entre nosotros y ellos [...]» (A 213 / B 260). Kant puede, perfectamente, caracterizar la sensibilidad humana de esta manera porque, en el nivel empírico, la mente humana es considerada en sí misma parte de la naturaleza, tal como los objetos que la afectan son considerados cosas en sí.[25] Por lo tanto, la cuestión no es si la afección puede ser considerada empíricamente, i. e., si en el nivel fenoménico Kant puede legítimamente considerar que la mente humana es afectada por los objetos espaciotemporales. La cuestión es, más bien, si existe alguna garantía para suponer que una aseveración respecto de un objeto (u objetos) que afecta a la mente contiene una referencia al objeto considerado como es en sí, o, lo que es lo mismo, al objeto trascendental. Proporcionar tal garantía equivale a proporcionar una justificación «crítica» de la consideración trascendental de la afección.

Tal garantía es otorgada por el hecho de considerar la afección, tal como se hace al inicio de la «Estética trascendental», como una condición necesaria de la posibilidad de la experiencia y, en ese sentido, como parte del «relato trascendental». Sin embargo, hay que ser más cuidadosos aquí si hemos de evitar el achacar a Kant una grave confusión. La tentación consiste en sostener, en contra de Kant, que, aun si se concede que la afirmación «algo debe afectar a la mente (o a su facultad de representación)» tiene un estatus trascendental, en tanto que expresa una condición (material) necesaria de la posibilidad de la experiencia, esto no nos exige que interpretemos la expresión *algo*, o sus equivalentes, como haciendo algo más que referirse indistintamente a uno o más miembros de la clase de los objetos empíricos. En otras palabras, la objeción señala que lo único que ha quedado establecido es la tesis, totalmente general, de que algún objeto (empírico) debe afectar a la mente si esta ha de tener alguna experiencia. Por consiguiente, si *esta* es la garantía que Kant ofrece para la introducción, en el relato trascendental, de una referencia al objeto trascendental (un algo en general = x), entonces la totalidad de la

25. Para un examen de los pasajes de la afección empírica véase Adickes, *Kants Lehre*, 5-15.

explicación descansa sobre una falla en la distinción entre *algo*, considerado como una referencia indefinida, y *algo en general*, considerado como un nombre o expresión referencial.

El problema con esta clase de crítica, que considero implícita en el intento de rechazar como ininteligible el concepto de afección trascendental,[26] es que ignora una mitad, la mitad más importante, del relato trascendental. Recordemos que la teoría kantiana de la sensibilidad no solo requiere que algo sea «dado a» o «afecte» a la mente; sostiene, además, que este algo llega a ser parte del contenido del conocimiento humano (la «materia» de la intuición empírica) solamente como resultado de estar sujeto a las formas a priori de la sensibilidad humana (espacio y tiempo). De aquí se sigue, ciertamente, que este algo que afecta a la mente (con lo cual funciona como la causa o fundamento de sus representaciones) no puede ser considerado bajo su descripción empírica (como una entidad espaciotemporal). Hacer esto implicaría asignar a ese objeto, considerado al margen de su relación con la sensibilidad humana, justamente aquellos rasgos que, de acuerdo con la teoría, solo posee en virtud de esta relación. Por consiguiente, el *pensamiento* de tal objeto es, por su misma naturaleza, el pensamiento de algo no sensible, no intuible y, por ende, «meramente inteligible». Pero considerar un objeto de esta manera es, como hemos visto, considerarlo como es en sí mismo. Toda referencia a un objeto (en un contexto trascendental) como causa o fundamento de nuestras representaciones debe, por lo tanto, contener el pensamiento (pero no el conocimiento) del objeto como es en sí mismo. Además, puesto que el pensamiento del objeto permanece completamente indeterminado, pues no contiene sino la idea de «algo en general = *x*» considerado como mero «sustrato de la sensibilidad», se sigue además que el objeto muy bien puede recibir el nombre de «objeto trascendental».

Por lo tanto, si es una condición (material) necesaria de la experiencia humana que algo afecte a la mente, es una condición necesaria de la *explicación trascendental* de tal experiencia que este algo sea considerado como un «algo en general = *x*», es decir, como objeto trascendental. Pero esto no lleva a Kant a la postulación ilegítima de entidades metaempíricas incognoscibles. Por el contrario, en toda esta explicación de la afección solo hay referencia a las entidades descriptibles en términos espaciotemporales. La cuestión es simplemente que, en la medida en que dichas entida-

---

26 Considero que esta línea de crítica opera en alguna medida, al menos implícitamente, en el análisis de Prauss.

des han de funcionar, en un contexto trascendental, como condiciones materiales del conocimiento humano, no pueden ser consideradas, sin caer en contradicción, bajo su descripción empírica. Esto significa que deben ser consideradas, en sentido puramente metodológico, como son en sí mismas o, lo que es lo mismo, referidas colectivamente como *objeto trascendental*.[27]

Este análisis proporciona la clave para interpretar muchos de los más oscuros pasajes del *corpus* kantiano. Pero, a manera de ilustración, será suficiente con aplicarlo a dos de ellos, de los cuales uno no contiene mención alguna al objeto trascendental, en tanto que el otro sí. Entre los pasajes en que sí se hace mención al objeto trascendental, quizá el más interesante es el siguiente:

> La facultad de intuición sensible es estrictamente solo una receptividad, una capacidad de ser afectada en cierta manera por representaciones, cuya relación mutua constituye una intuición pura de espacio y tiempo (meras formas de nuestra sensibilidad) y que, en la medida en que están conectadas de esta manera en espacio y tiempo y que son determinables según las leyes de la unidad de la experiencia, reciben el nombre de *objetos*. La causa no sensible de estas representaciones es completamente desconocida para nosotros, y no podemos, por tanto, intuirla como objeto, ya que tal objeto no debería ser representado ni en el espacio ni en el tiempo (estas son solamente condiciones de las representaciones sensibles) y prescindiendo de tales condiciones no podemos concebir ninguna intuición. Sin embargo, podemos llamar objeto trascendental a la causa puramente inteligible de los fenómenos en general, pero únicamente a fin de tener algo que corresponda a la sensibilidad considerada como receptividad. Podemos adscribir a este objeto trascendental toda la extensión y conexión de nuestras percepciones posibles y también podemos decir que en sí mismo está dado anteriormente a toda experiencia. Pero los fenómenos, en cuanto conformados a él, no se dan en sí mismos, sino solo en esta experiencia, puesto que son meras representaciones que indican un objeto real únicamente en la medida en que, como percepciones que son, se hallan conectadas

27. La importancia de la referencia al objeto trascendental en los análisis de la afección ha sido señalada en otros estudios. Véase Herbert Herring, «Das Problem der Affektion bei Kant», *Kant-Studien*, 67 (1953), 65-69. La primera parte de este importante estudio proporciona una valiosa visión panorámica de la literatura sobre el problema de la afección. En la segunda parte, Herring desarrolla una interpretación de la afección por medio del objeto trascendental (distinguiéndolo de la cosa en sí) que difiere de la que se ofrece aquí en su enfoque ontológico. Más recientemente, Henri Lauener (*Hume und Kant*, p. 130) ha enfatizado la importancia de distinguir entre la cosa en sí y el objeto trascendental y de considerar a este último como «der rechtmässige Grund (*Frage quid iuris*) der transzendentalen Affektion, die die Notwendigkeit der empirischen verbürgt».

con todas las demás percepciones según las reglas de la unidad de la experiencia. De esta manera podemos decir que las cosas reales del pasado están dadas en el objeto trascendental de la experiencia. Pero tales cosas son objetos para mí y son reales en el pasado solamente en la medida en que me represento (ya sea a la luz de la historia o por las pautas de causas y efectos) una serie regresiva de percepciones posibles según las leyes empíricas. En resumen, el curso del mundo nos lleva a una serie temporal pasada como condición del tiempo presente, serie que no es representada como real en sí misma sino solamente en conexión con una experiencia posible [A 494-495 / B 522-523].

Este conocido pasaje se divide naturalmente en dos partes, cada una de las cuales asigna un papel diferente al objeto trascendental. En la primera parte, el contexto es la ya familiar teoría de la sensibilidad. Aquí notamos inmediatamente la referencia a la causa «no sensible» y, por lo tanto, «incognoscible» de nuestras representaciones, la cual, aparentemente, se identifica con la «causa puramente inteligible del fenómeno en general». Esta es caracterizada como «objeto trascendental» y se le asigna la función de proporcionar «algo que corresponde a la sensibilidad considerada como receptividad».

Una característica notable de esta primera parte del pasaje es el cambio de la mención de «representación» a la mención de «fenómeno», lo cual es rasgo frecuente, y a veces desconcertante, del análisis de Kant. Sin embargo, en la medida en que *fenómeno* se considera referido a un objeto en cuanto representado sensiblemente, podemos aceptar que Kant hable, indistintamente, de la causa de las representaciones o de la causa de los fenómenos. El punto verdaderamente importante es la referencia a los «fenómenos en general». Esto subraya la naturaleza trascendental de la explicación, pues deja en claro que no se ocupa de la causa de un fenómeno o representación dada, la cual es siempre una cuestión empírica, sino más bien de la causa o fundamento de la «materia» del conocimiento humano considerada como una totalidad (la diversidad sensible). Kant caracteriza *esta* causa como «no sensible» y, por ello mismo, «incognoscible» precisamente porque no debe ser representada existiendo en espacio o tiempo. Notemos que Kant no dice que tal objeto (causa) no pueda *estar* en el espacio o el tiempo, sino solamente que no debe ser *representado* así. Esta prohibición tiene un estatus estrictamente trascendental. Estipula cómo debe ser concebido un objeto, si es que ha de funcionar en una explicación trascendental, como «algo que corresponde a la sensibilidad considerada como receptividad». La prohibición, como

tal, no trae consigo ningún supuesto ontológico respecto de la naturaleza real de las cosas o de un reino suprasensible. Por el contrario, Kant introduce frecuentemente el concepto de objeto trascendental a fin de subrayar la futilidad de tales «cuestiones trascendentales».[28]

En la segunda parte del pasaje, parece que Kant expande el papel del objeto trascendental. De este modo, nos permite adscribirle «toda la extensión y conexión de nuestras percepciones posibles», e incluso afirmar que «las cosas reales del pasado están dadas en el objeto trascendental de la experiencia». Expresiones como estas han llevado a proponer que el concepto de objeto trascendental funciona realmente como una especie de «repositorio conceptual» de nuestro modo de referirnos al pasado remoto o las regiones distintas del espacio.[29] En esta interpretación, el concepto de objeto trascendental es simplemente un concepto empírico de orden superior, un concepto que se refiere a la experiencia como un todo. La estrategia que está detrás de esta interpretación es, obviamente, la de socavar las objeciones convencionales de la supuesta apelación kantiana a objetos no empíricos. Si puede mostrarse que Kant no hace tal apelación, entonces estas objeciones pueden ser descartadas inmediatamente. Sin embargo, el problema es que aquí, así como en otros lugares, el objeto trascendental es caracterizado explícitamente en términos no empíricos. Es considerado como el fundamento no empírico de los fenómenos, y esta concepción es un producto de la reflexión trascendental más que una generalización empírica. Pero decir esto no nos obliga a considerar que Kant está ofreciendo aquí algún tipo de explicación metafísica que, a semejanza de la apelación berkeleiana a la mente divina, nos permite «salvar» la realidad de objetos y eventos impercibidos. La verdad es precisamente lo contrario: una vez más la caracterización de este fundamento como objeto trascendental sirve para repudiar dicha explicación metafísica y, mediante ello, permitirnos ver que debemos definir la realidad de los eventos pasados en términos de su conexión con el presente «según las leyes de la unidad de la experiencia».

El segundo pasaje que se ocupa de la consideración trascendental de la causa o fundamento de la representación o fenómeno, se halla en la réplica de Kant a Eberhard. En pos de su meta,

---

28 Entre los pasajes donde la apelación al objeto trascendental sirve, por así decirlo, para terminar la exposición, los más notables son A 277-278 / B 333-334; A 479 / B 507 n. y A 613-614 / B 641-642.

29 Bird, *Kant's Theory*, p. 69

reconocida como demostrar la superioridad del racionalismo leibniziano frente al criticismo kantiano, y que implica la demostración de la cognoscibilidad de las cosas en sí, Eberhard sostiene, oponiéndose supuestamente a la *KrV*, que las cosas en sí deben ser consideradas como el origen de la materia de la sensibilidad. A esto Kant replica:

> Ahora bien, esto es precisamente lo que la *Crítica* afirma constantemente. La única diferencia es que no coloca este fundamento o materia de las representaciones sensibles en sí mismo contra las cosas como objetos de los sentidos, sino en algo suprasensible que *fundamenta* las representaciones sensibles y del cual no podemos tener conocimiento. Esto quiere decir que los objetos como cosas en sí *dan* la materia de la intuición empírica (contienen el fundamento de la determinación de la facultad de representación de acuerdo con la sensibilidad), pero *no son* la materia de estas intuiciones.[30]

A diferencia del primer pasaje, este no hace mención del objeto trascendental. Sin embargo, la concepción de un fundamento suprasensible que encontramos aquí es idéntica esencialmente a la que hemos visto que opera en la *KrV*.[31] Esto puede considerarse así casi sin prestar atención al contexto polémico. Lo que se debe tener presente es que este pasaje manifiesta el debate continuo de la teoría kantiana de la sensibilidad y su relación con la teoría leibniziana defendida por Eberhard. El propio Kant plantea agudamente el problema cuando señala que, desde su punto de vista, la sensibilidad ha de entenderse «únicamente como el modo en que somos afectados por un objeto que en sí mismo nos es enteramente desconocido». Esto se distingue de la doctrina leibniziana según la cual «intuimos las cosas como son en sí mismas» y, en correspondencia, la sensibilidad es meramente el estado confuso incluido inseparablemente en toda intuición.[32] El contraste que se establece aquí se refiere a los respectivos puntos de vista en torno a la relación entre la sensibilidad como facultad (y, por tanto, el conocimiento sensible) y las cosas como son en sí mismas. Aquí, al igual que en la *KrV*, Kant sostiene que no podemos conocer los objetos afectantes (ni ningún otro objeto) como son en sí mismos, porque podemos conocer un objeto solo si es dado en la intuición

---

30 *Ak*, VIII, 215, H.E. Allison, *Kant-Eberhard Controversy*, p 130

31 Prauss sostiene precisamente lo opuesto (*Kant und das Problem*, p. 103, n 22) y afirma que este pasaje contiene uno de los máximos ejemplos de «transzendent-metaphysischen Entgleisungen» que pueden encontrarse en la obra de Kant

32. *Ak*, VIII, 219, Allison, *Kant-Eberhard Controversy*, p 133

y este únicamente puede ser dado de acuerdo con las formas mentales a priori de la sensibilidad (espacio y tiempo). En la medida en que Leibniz no reconoce estas formas a priori, está comprometido con la doctrina realista trascendental, según la cual aprehendemos sensiblemente las cosas como son en sí mismas. Es claro que todo esto ya nos es familiar a partir de nuestros exámenes anteriores de estas temáticas. Sin embargo, vale la pena reiterar que, para Kant, pero no así para Leibniz o Eberhard, lo que es dado en la intuición es sensible, sin tener en cuenta su claridad o distinción; mientras que lo que no es dado en la intuición, sino que solo es pensado, es no sensible, inteligible o, lo que es lo mismo, suprasensible.

Esta concepción de lo sensible y de su opuesto, caracterizado aquí como suprasensible, se encuentra en la base de la distinción entre la *materia* de la representación sensible o intuición empírica y su *fundamento* (al cual Kant, en otros pasajes, denomina *materia trascendental*).[33] Eberhard confunde estos dos conceptos porque ha confundido la naturaleza de la sensibilidad. Debido a esta misma confusión, Eberhard afirma, en contra de Kant, la cognoscibilidad de las cosas en sí consideradas como el fundamento de la materia de nuestras representaciones sensibles.[34] Lo importante de la distinción kantiana entre *fundamento* y *materia* es precisamente señalar la naturaleza suprasensible del primero, en contraste con la naturaleza sensible de la última. La razón para caracterizar el fundamento como suprasensible es precisamente la misma del pasaje anterior, i. e., su no representabilidad en espacio y tiempo. Además, Kant asigna este fundamento, como suprasensible, a los «objetos como cosas en sí mismas» (*Die Gegenstände als Dinge an sich*), y no a las «cosas, como objetos de los sentidos» (*Dinge, als Gegenstände der Sinne*). En cuanto que es obvio que en ambos casos *como* es la abreviación de *considerado como*, puede interpretarse que Kant simplemente está sosteniendo el punto de vista,

---

33. Kant habla de «la materia trascendental de todos los objetos como cosas en sí mismas» (A 143 / B 182) y de la «materia en sentido trascendental», la cual es definida como lo «determinable en general» (A 266 / B 322) e identificada con «las cosas mismas que se manifiestan» (A 268 / B 324) En la «Disertación inaugural» se encuentra una versión precrítica de esta concepción (*Ak*, II, 389).

34. Eberhard confunde estos fundamentos con las partes simples que supuestamente componen a espacio y tiempo. En este contexto, Kant se ocupa de subrayar la distinción entre fundamento (el cual es trascendental) y materia o parte (la cual es empírica). Sin embargo, también ataca la concepción de Eberhard sobre el espacio y el tiempo como compuestos de partes simples. Véase Allison, *Kant-Eberhard Controversy*, 117-123.

ahora ya familiar, según el cual la concepción de un objeto como dicho fundamento requiere la consideración del objeto haciendo abstracción de su carácter empírico y, por lo tanto, como es en sí. Una vez más, Kant puede afirmar esto, pues es una declaración meramente analítica basada en el concepto de un objeto concebido, en un contexto trascendental, como fundamento de nuestras representaciones.

El análisis que se ha esbozado puede aplicarse fácilmente a muchos otros pasajes donde parece que Kant hace declaraciones ilícitas respecto de la naturaleza y función de las cosas en sí mismas o del objeto trascendental. Interpretados de esta manera puede verse que esos pasajes están de acuerdo con el principio de agnosticismo «crítico» respecto de las cosas en sí. Lejos de proporcionarnos un relato metafísico en torno al modo como la mente o el yo nouménico es, de alguna manera, misteriosamente afectado por el objeto trascendental, esos pasajes simplemente estipulan cómo debe ser concebido el objeto afectante en una explicación trascendental o no empírica de la afección exigida por la teoría kantiana de la sensibilidad. Ciertamente, esas declaraciones implican el uso de las categorías, en especial la de causalidad. Esto es de esperarse, teniendo en cuenta la función de las categorías como reglas a priori del juicio y como conceptos de objeto en general. Sin embargo, ahora debe haber quedado claro que esto no justifica la repetida crítica según la cual Kant es culpable de una aplicación ilícita de las categorías a las cosas en sí mismas. La cuestión es, sencillamente, que la función de las categorías, en este contexto trascendental, es puramente lógica, y no conlleva ningún supuesto respecto de la realidad objetiva de un reino de entidades empíricamente inaccesibles.

12

SENTIDO INTERNO, AUTOCONOCIMIENTO Y YO FENOMÉNICO

Pocos escritores sobre Kant encontrarían alguna razón para discrepar de la queja de Paton según la cual la doctrina kantiana del autoconocimiento es, desafortunadamente, la parte más oscura y difícil de su filosofía.[1] Las razones de la oscuridad y dificultad no son difíciles de encontrar. En última instancia, proceden del hecho de que la explicación kantiana del autoconocimiento está enraizada en su teoría del sentido interno, de acuerdo con la cual podemos conocernos a nosotros mismos solo en la medida en que nos afectamos y, por lo tanto, únicamente como aparecemos ante nosotros mismos. Esta teoría de la naturaleza sensorial del autoconocimiento, tal como la presenta Kant, no solo es paradójica en sí misma, sino que, además, sus dispersos análisis de este tema son excesivamente fragmentarios e insatisfactorios. Por otra parte, mucho de lo que se consideraría de interés primordial en una exposición del autoconocimiento —cuestiones en torno a las intenciones, deseos, disposiciones, creencias, etc.—, ni siquiera es tratado levemente en los análisis kantianos oficiales. Lo interesante e importante en estos es simplemente el intento de Kant por mostrar que el autoconocimiento está sujeto a las mismas condiciones trascendentales a las que se somete el conocimiento de objetos distintos del yo. Es esta tesis general lo que propongo examinar en este capítulo. Esto contendrá: 1) un análisis de la afirmación de

1 H J Paton, *The Categorical Imperative*, p 233

que el tiempo es la forma del sentido interno; 2) una determinación de la naturaleza del objeto del sentido interno y de la experiencia interna; 3) un examen del argumento kantiano a favor del carácter fenoménico de este objeto.

I. El tiempo como forma del sentido interno

En la «Estética trascendental», Kant vincula el tiempo específicamente con el sentido interno. A pesar de que, en la «Disertación inaugural»,[2] Kant conecta el tiempo con la representación que la mente tiene de sus propios pensamientos, este es un aspecto de la doctrina de la «Estética» que va más allá del tratamiento que este tema recibe en aquella obra más temprana. En la *KrV*, la tesis no es únicamente la de que nos intuimos en el tiempo, i. e., intuimos nuestros pensamientos o nuestros estados internos, sino que además el tiempo no puede ser intuido exteriormente. Kant lo destaca expresamente en la segunda conclusión de las «Exposiciones» metafísica y trascendental del «concepto de tiempo», de la siguiente manera:

> El tiempo no es más que la forma de sentido interno, i. e., de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interno. No puede ser una determinación de fenómenos externos; ni pertenece a una figura ni a una posición, sino que determina la relación de las representaciones en nuestro estado interno [A 33 / B 49-50].

Considerada en conexión con otros aspectos de la posición kantiana, la declaración de que el tiempo no puede ser una determinación de fenómenos externos parece doblemente paradójica. En primer lugar, porque Kant insiste repetidamente en que debemos apelar a la intuición externa y su forma, el espacio, a fin de representar el tiempo. En efecto, Kant señala esto inmediatamente después del pasaje que acaba de citarse, cuando dice: «Y debido precisamente a que esta intuición interna no nos da figura alguna, tratamos de subsanar esta carencia por medio de analogías» (A 33 / B 50). Obviamente, todas estas analogías son espaciales. Por ejemplo, estamos forzados a representar el tiempo en términos de una línea. Por otra parte, como lo vimos en la «Primera analogía», solo mediante referencia a la intuición externa y, por lo tanto, a los objetos en el espacio, podemos representarnos la «per-

2 «Disertacion inaugural», § 15, *Ak*, II, p. 405

manencia» del tiempo. De manera semejante, veremos en el Capítulo 14 que solo refiriéndonos a los objetos externos, i. e., espaciales, podemos determinar nuestra propia existencia en el tiempo. En segundo lugar, hemos visto que las «Analogías» se ocupan de las condiciones de la experiencia de un orden temporal objetivo de fenómenos. Ciertamente, estos fenómenos incluyen objetos en el espacio. Así pues, esto nos lleva a la pregunta: ¿cómo puede Kant hablar de la experiencia de tal orden si el tiempo no puede ser una «determinación» de los fenómenos externos?

Prescindiendo de la críptica anotación de que el tiempo no se refiere ni a una figura ni a una posición, Kant guarda silencio en todo este tema, y lo mismo hacen la mayor parte de los comentaristas.[3] Sin embargo, es posible arrojar alguna luz sobre este problema considerando la observación, hecha frecuentemente por los filósofos que trabajan en las áreas de gramática y tiempo lógico, de que los objetos individuales, incluso cosas y personas (objetos del sentido externo, para Kant), en sí mismos carecen de partes, extensión e incluso localización temporales. En otras palabras, estos objetos son espaciales pero no son temporales. Todas las propiedades temporales se predican de los relatos, procesos y eventos conectados con cosas y personas, pero no *directamente* de las cosas y personas mismas.[4] Esta característica de nuestro esquema conceptual se refleja en el lenguaje ordinario. Por ejemplo, no puedo decir que la mesa sobre la cual estoy escribiendo ahora tiene un principio y fin temporal análogo a sus parámetros espaciales. Puedo decir esto respecto de la existencia (la «historia») de la mesa, pero no de la mesa misma. Además, podemos preguntar cuánto duró un juego, pero no podemos preguntar cuánto duró un jugador, a menos que esto signifique simplemente cuánto jugó o vivió. Por último, preguntamos *dónde* esta Juan y no *cuándo* está Juan, a no ser que preguntemos, evidentemente, cuándo vivió.

Desafortunadamente, no existe ninguna evidencia textual directa para apoyar la pretensión de que esto, o algo similar, es lo que en verdad Kant tiene en mente cuando niega que el tiempo pueda ser intuido exteriormente. Sin embargo, nos proporciona evidencia indirecta el hecho de que esto nos permite comprender mucho de lo que Kant dice en torno al tiempo. Así pues, esto tiene valor,

---

3 Vease H.J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, vol 1, 148-149

4. Esta exposición es seguida por el tratamiento que Dennis C Holt da a este tema «Timelessness and the Metaphysics of Temporal Existence», *American Philosophical Quarterly*, 18 (1981), 149-156. Cabe destacar que Holt no aborda el pensamiento de Kant.

cuando menos, para una reconstrucción de la posición de Kant. El primer aspecto que se destaca aquí es que esta pretensión no se sigue del hecho de que no se puede representar el tiempo más que por el trazo de una línea que en sí misma es concebida como temporal. En efecto, Kant sostiene que llegamos a la representación de tiempo atendiendo a la naturaleza *sucesiva* del acto de trazar o construir la línea en la imaginación.[5] Por consiguiente, incluso aquí el tiempo es conectado con el acto y no con la cosa. Si consideramos una línea simplemente como algo dado o intuido, no podríamos llegar a ninguna concepción de la temporalidad o de las propiedades temporales. Además, no debe olvidarse que el orden temporal objetivo, del cual Kant se ocupa en las «Analogías», es un orden pensado y no un orden intuido. Ciertamente es un orden de fenómenos externos (cosas y personas) y, por lo tanto, de ítems que son intuidos. Sin embargo, también es un orden que pertenece a esos ítems en la medida en que son subsumidos bajo los esquemas de las categorías de relación. Probablemente, este es el sentido de la tesis kantiana de que el tiempo es la «condición mediata de los fenómenos externos» (A 34 / B 51).

Finalmente, y quizá es lo más importante, esta interpretación nos permite entender un aspecto de la doctrina kantiana que con frecuencia es considerado como totalmente misterioso, a saber: por qué, en su examen general de las «Analogías», Kant distingue entre la mera intuición y la existencia de fenómenos, y por qué conecta las «Analogías» con la última y no con la primera.[6] En primer lugar, la distinción kantiana entre intuición y existencia parece ser paralela a la distinción entre cosas o personas y sus historias. En términos de Kant, lo que intuimos es el fenómeno externo (cosa o persona), y lo que concebimos es su existencia (historia). El hecho de que la existencia no puede ser intuida podría ser considerado como parte de la fuerza de la tesis kantiana según la cual la existencia no es un predicado real o determinación. Y además está conectado con sus declaraciones, en las «Analogías», acerca de la imperceptibilidad del tiempo. Sin embargo, la idea principal es que las «Analogías», como reglas para la determinación de los fenómenos en el tiempo, se aplican a los fenómenos únicamente en cuanto existentes, i. e., como objetos de experiencia posible. No se aplican a los fenómenos, cuando menos no a los fenómenos *externos*, en cuanto intuidos, i. e., aprehendidos en la conciencia empírica. Por lo tanto, el argumento completo de las

---

5 Véase *KrV*, B 154-155

6 *Ibid.*, A 178-179 / B 220-222

«Analogías» descansa no solo sobre la distinción entre cosas y sus historias o existencia, sino además sobre el supuesto de que las propiedades temporales pertenecen directamente a las últimas y solo indirectamente a las primeras. Esto también permite destacar que el acuerdo existente entre las doctrinas de la «Estética» y la «Analítica» es mayor de lo generalmente se supone.

Consideremos ahora brevemente la intuición interna y los fenómenos internos, i. e., los contenidos del sentido interno. Todos estos contenidos son ítems mentales o «representaciones» en el sentido cartesiano amplio, en el cual se abarcan sentimientos y otros estados mentales, así como representaciones propiamente dichas. A diferencia de las cosas o las personas, las cuales son intuidas exteriormente (representadas en el espacio), tales ítems, en cuanto intuidos, sí tienen partes, extensión y duración temporales. De este modo, e. g., puedo decir que mi dolor de cabeza empezó inmediatamente después del pensamiento de que debo tratar de explicar la teoría kantiana del sentido interno; que al principio el dolor fue leve (en su primera «parte»), pero que empeoró progresivamente, que duró dos horas y que, por último, terminó inmediatamente después de que decidí abandonar ese proyecto desahuciado e ir a la playa. De la misma manera, puedo decir que fue exactamente a las 11.45 a. m. cuando pensé en usar este ejemplo. Sin duda todo esto es obvio, pero manifiesta que lo que intuimos internamente es inmediatamente temporal, i. e., temporal en cuanto intuido.

En el fondo, la diferencia patente entre intuición externa e interna procede del hecho de que lo intuido externamente son fenómenos con propiedad y formas espaciales, mientras que lo intuido internamente es el aparecer de estos mismos fenómenos en la conciencia, conjuntamente con estados mentales como los sentimientos. Este aparecer es un proceso temporal que posee las propiedades temporales ya señaladas. Esta es la razón por la que Kant sostiene que el tiempo es «la condición inmediata de los fenómenos internos (de nuestras almas)» (A 34 / B 51). Otra manera de señalar este mismo aspecto es destacar que en el caso de los objetos mentales no podemos hacer la distinción, que sí puede hacerse en el caso de los objetos de intuición externa, entre una cosa o su intuición y su existencia. Ya que lo que intuimos es el fenómeno, y puesto que, prescindiendo de su aparecer, este no es nada, aquí vale el principio de Berkeley según el cual el *esse* de un contenido mental es su *percipi*. La existencia de un dolor de cabeza consiste en ser sentido; la de una sensación, en ser percibida; la de un fenómeno, en aparecer, etc. No podemos decir lo mismo

acerca de una cosa o persona, porque son temporales únicamente en un sentido «mediato», o secundario, i e., respecto a su existencia.

II. El objeto del sentido interno

De acuerdo con la teoría oficial de Kant, el objeto del sentido interno es el alma, y el objeto del sentido externo es el cuerpo (incluyendo el de uno mismo).[7] Así pues, se supone que la experiencia interna proporciona conocimiento empírico del alma y sus estados. Por *alma*, Kant entiende una substancia inmaterial individual con capacidad de pensar, sentir, etc.[8] Sin embargo, no parece ir en contra de la doctrina kantiana el considerar *mente* y *Yo* como sinónimos de *alma*. En la *Antropología*, Kant también sostiene que el alma puede ser considerada como el *órgano* del sentido interno. Su función se concibe como análoga a los cinco sentidos, los cuales, considerados colectivamente, constituyen el sentido externo.[9] Toda esta descripción nos sugiere un estricto paralelismo entre sentido externo e interno. El primero proporciona intuiciones externas, las cuales son representaciones de objetos externos, i. e., objetos espaciales, y se refieren a dichos objetos en los juicios empíricos que constituyen la experiencia externa. El último proporciona intuiciones internas, las cuales son representaciones del único objeto interno, el alma, la mente o el Yo, y se refieren a él en los juicios empíricos que constituyen la experiencia interna. Desafortunadamente, esta descripción general es una burda simplificación, y genera graves dificultades tan pronto como se acude a los detalles de la teoría de Kant.

Las dificultades son muchas, y nos ocuparemos de ellas en lo que resta del capítulo. Sin embargo, el corazón del problema es el hecho de que, de acuerdo con la explicación del propio Kant, el sentido interno carece por sí mismo de diversidad. Esto significa que el sentido interno no tiene datos que puedan ser considerados como representaciones del alma de la misma manera como las intuiciones externas son consideradas representaciones del cuerpo. La posición de Kant es que la única diversidad disponible para la intuición interna es aquella de los sentidos externos, y esta, como

---

7. Véase *ibíd.*, A 34 / B 50-51; A 342 / B 400; *Prolegómenos*, § 49, *Ak*, IV, 336, *Antropología*, § 24, *Ak*, VII, 161.

8 *Antropología*, § 24, *Ak*, VII, 161

9 *Ibíd*

hemos visto, únicamente contiene datos para la representación de objetos externos. Kant lo resume así: «Las representaciones de los *sentidos externos* constituyen la verdadera materia con la que ocupamos nuestra mente» (B 67). De acuerdo con esta posición, Kant descarta, explícitamente, lo que parecería ser el candidato más obvio para las representaciones del alma y sus estados, i. e., los sentimientos.[10] A los sentimientos no se les otorga ningún papel cognoscitivo, porque, a pesar de que pertenecen al sujeto, no son en sí mismos representaciones del sujeto y sus estados. La declaración más clara y explícita de esta doctrina la hace Kant en la *Crítica del juicio*, donde destaca:

> Cuando una modificación del sentimiento de placer o dolor es llamada *sensación*, esta expresión se da con un significado muy distinto de aquel que tiene cuando llamo *sensación* a la representación de una cosa (mediante los sentidos como receptividad perteneciente a la facultad de conocimiento). En este último caso, las representación se refiere al objeto; en cambio, en el primer caso se refiere únicamente al sujeto y no puede disponerse de ella para ningún conocimiento, ni siquiera para aquel por el cual el sujeto se *conoce* a sí mismo.[11]

Teniendo esto en consideración, el problema es simplemente comprender cómo puede Kant hablar del sentido interno como representativo y, por ende, como un sentido. Quizá el más interesante intento de abordar este problema es el de T.D. Weldon,[12] quien es seguido muy de cerca por Robert Paul Wolff.[13] De acuerdo con Weldon, la clave para comprender la doctrina kantiana del sentido interno está en su conexión con la doctrina del psicólogo contemporáneo de Kant, Johann Nicholas Tetens. Las características relevantes de la obra de Tetens son las distinciones que hace entre un acto de conocimiento de un dato dado y el conocimiento de ese conocimiento, y entre el tiempo de cada uno de los dos conocimientos. Tetens insiste en que el segundo conocimiento es reflexivo, y no ocurre simultáneamente al primero, sino siempre después de él. Además, asigna el segundo conocimiento al sentido interno.[14] Así pues, la hipótesis de Weldon es que Kant se apropió

---

10. Para un examen de este punto, véase la nota de Mary J Gregor a su traducción de la *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, pp 198-199.

11 *Ak*, V, 206. Véase también *Ak*, V, 219-220, y *Ak*, VII, 153

12. T.D. Weldon, *Kant's Critique of Pure Reason*, 256-270

13. Robert Paul Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity*, 198-200.

14. Véase Johann Nicholas Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, vol 1, 46-48.

de la concepción de Tetens acerca del sentido interno. De esta manera, para Kant el sentido interno contiene un conocimiento de los actos de conocimiento pasados, en tanto que el conocimiento inicial siempre es de objetos en el espacio. Al interpretar a Kant de esta manera, Weldon cree que ha encontrado la tarea específica del sentido interno, a pesar de que carece de un contenido que pertenezca únicamente a él.

Desafortunadamente, también esta es una explicación excesivamente simplificada. Si bien no cabe duda de que Kant estuvo muy influenciado por Tetens, sin embargo no puede asignarse, sin modificaciones importantes, la teoría del sentido interno de este último a Kant. Un problema con esta interpretación es que no toma en consideración el agudo contraste que Kant establece entre la percepción y el sentido interno. Aquí es particularmente importante la *Antropología*, donde Kant caracteriza la apercepción como «conciencia de lo que hacemos» y establece que «pertenece a la facultad de pensar» y, en cambio, describe el sentido interno como «conciencia de que experimentamos, en la medida en que somos afectados por el juego de nuestros propios pensamientos».[15] Nos ocuparemos de la difícil noción de autoafección, y del papel que desempeña en la teoría kantiana del sentido interno, en la próxima sección. Por ahora, solo es necesario destacar la incompatibilidad de esta descripción con la sugerencia de Weldon según la cual el sentido interno proporciona un conocimiento de los *actos* de conocimientos pasados. En efecto, uno de los relativamente pocos aspectos claros de la teoría kantiana del conocimiento del Yo es que la conciencia del acto de pensar es asignada a la apercepción y no al sentido interno. Otro problema que presenta la explicación de Weldon es que carece totalmente de evidencia textual que apoye la pretensión de que Kant consideró el conocimiento y el conocimiento del conocimiento como actos sucesivos temporalmente, y que identificó el sentido interno con la conciencia de los actos de conocimientos *pasados*. Por el contrario, esta última pretensión parece contradecir flagrantemente la distinción kantiana entre sentido (incluyendo, probablemente, tanto el sentido interno como el sentido externo), definido como «la facultad de intuir cuando el objeto está presente», e imaginación, definida como la facultad de intuir «incluso cuando el objeto no está presente».[16] Por último, incluso aceptando la explicación de Weldon, seguiríamos sin entender cómo puede Kant afirmar que el sentido interno nos pro-

---

15. *Anthropologie*, § 24, *Ak*, VII, 161

16 *KrV*, B 151. *Anthropologie*. § 15, *Ak*, VII, 153

porciona representaciones sensibles del alma, mente o Yo. En resumen: la interpretación de Weldon establece una tarea para el sentido interno, pero esta no es la que Kant le asigna.

En lugar de suponer una apropiación de las ideas de Tetens, o de cualquier otro pensador, creo que la teoría kantiana del sentido interno puede ser mejor comprendida en términos de la explicación de la unidad subjetiva de la conciencia que acabamos de ver. Como tal, esta debe considerarse como una teoría a la cual llegó Kant por el resultado total de las implicaciones de sus análisis de los juicios y de la objetividad en la segunda edición de la *KrV*. Así pues, la teoría del sentido interno, pero no así la noción de un sentido interno, es producto de esta segunda edición. Sin embargo, al mismo tiempo creo que no puede decirse que esta teoría cumpla totalmente la tarea que Kant se asigna. En el mejor de los casos, explica cómo podemos tener conocimiento sensible de nuestras propias representaciones. Pero no explica cómo podemos tener conocimiento sensible del alma, mente o Yo, considerados como el sujeto empírico al cual pertenecen esas representaciones. En este aspecto, Weldon no es culpable de la falla de su interpretación al explicar esta pretensión de Kant. La falla está, más bien, en la explicación del propio Kant.

Recordemos que por «unidad subjetiva de la conciencia» se debe entender una unidad, o colección de representaciones en una conciencia, mediante la cual no se representa nada, ni siquiera los estados mentales del propio sujeto. La cuestión es que, en lugar de funcionar como representaciones que pueden ser referidas a los objetos en un juicio del sentido interno, las representaciones contenidas en una unidad subjetiva son, ellas mismas, representadas como «determinaciones de la mente». El sentido interno se presenta como el medio a través del cual estas representaciones son dadas a la mente como sus representaciones. Debe enfatizarse que esta explicación del sentido interno es compatible con la negativa de Kant de que los sentimientos, incluidos aquí entre los contenidos del sentido interno, tengan una función representativa. La declaración no es que, de alguna manera, representemos o «lleguemos a conocer» nuestros estados internos a través de los sentimientos; es más bien que los sentimientos, junto con otros ítems mentales como los deseos y las voliciones, pueden representarse como «objetos subjetivos». En efecto, Kant acepta que conocemos todos estos objetos subjetivos mediante el sentido interno.[17]

---

17. Véase *KrV*, B 66, Reflexiones 5456 y 6319. *Ak*, XVIII, 187, 633

Estamos ahora en posición de comprender todas las implicaciones, para la teoría kantiana del autoconocimiento, que se siguen de la tesis de que el sentido interno carece por sí mismo de diversidad. Esto significa, simplemente, que no hay representaciones sensibles que podamos reconocer como representaciones del alma, mente o Yo. En la medida en que nos consideramos a nosotros mismos solo mediante el sentido interno, e ignoramos la apercepción, la posición de Kant toma un giro muy cercano a la de Hume, i. e., que no hay «impresión del Yo». El problema, por lo menos para Kant, es que esta posición tiende a socavar el paralelismo entre sentido externo y sentido interno, acerca del cual él hizo tanto énfasis. De acuerdo con este supuesto paralelismo, así como el sentido externo proporciona los datos sensibles para el pensamiento de los objetos externos, así también el sentido interno proporciona los datos sensibles para el pensamiento del alma, mente o Yo. Pero si el sentido interno carece, por sí mismo, de diversidad, y si sus datos incluyen solamente intuiciones externas, las cuales pueden ser usadas únicamente para representar objetos externos, entonces este paralelismo queda roto. En otras palabras, la explicación kantiana del sentido interno explica cómo puede la mente llegar a conocer sus propias representaciones como «objetos subjetivos», pero no explica cómo puede representarse *a sí misma* como objeto. En efecto, parece que toda la tesis del paralelismo descansa, en última instancia, sobre un equívoco de la expresión *mis representaciones* y sus expresiones equivalentes. Esta puede significar tanto representaciones *de mí* como representaciones *pertenecientes a mí*. La tesis del paralelismo exige el primer tipo de representaciones, pero la teoría de Kant solo considera las últimas.

No es sorprendente que la falta de paralelismo entre sentido externo e interno se refleje en el contraste entre experiencia externa e interna. A pesar de que Kant define *experiencia* de diversas maneras, no todas ellas compatibles, hemos visto que el principal propósito de su pensamiento es el de identificarla con conocimiento empírico. En este sentido, es emblemática la caracterización de la experiencia como «conocimiento mediante la vinculación de percepciones», que ya hemos considerado en conexión con el análisis de los argumentos de la «Deducción trascendental» y de las «Analogías de la experiencia». Es claro que esta caracterización es propuesta para aplicarse tanto a la experiencia externa como a la interna; y como para Kant el conocimiento es judicativo, esto significa que tanto la experiencia externa como la experiencia interna deben consistir en juicios cuyas representaciones

(percepciones o intuiciones) son sintetizadas de modo tal que se refieran a un objeto. El problema es que esta formulación general oscurece la diferencia entre los tipos de predicación contenidos en los juicios de experiencia interna y externa.

En los juicios de experiencia externa y, por lo tanto, en la experiencia externa misma, las representaciones son consideradas como representaciones del objeto y se predican del objeto en el juicio. Sin embargo, el objeto mismo, en cuanto objeto de experiencia externa, no es considerado como un «mero sujeto», o *substratum*, al cual se agregan las propiedades.[18] Es más bien un objeto determinado considerado bajo cierta descripción; v es de este objeto determinado del que se predican, en el juicio, las propiedades agregadas. Por otra parte, esto es precisamente lo que uno esperaría, de acuerdo con la teoría kantiana del juicio esbozada en el Capítulo 4. Ciertamente, Kant no se refiere frecuentemente al objeto como «algo en general = *x*», y esto sugiere, sin duda, una teoría de la predicación del «mero sujeto». Sin embargo, esta caracterización se aplica únicamente al objeto trascendental o, mejor aún, al objeto considerado trascendentalmente, y no al objeto en cuanto objeto de experiencia externa.

Pero, puesto que la experiencia interna carece por sí misma de diversidad, no existen representaciones sensibles (intuiciones) mediante las cuales el yo pueda representarse a sí mismo como objeto. Por consiguiente, cuando el Yo refiere sus representaciones a sí mismo en los juicios del sentido interno, no las considera representaciones de sí mismo, de la manera en que las intuiciones externas son consideradas representaciones de objetos externos. En cambio, concibe estas representaciones como pertenecientes a él, como sus propios «objetos subjetivos». En correspondencia, el Yo se considera a sí mismo como el *substratum* o sujeto en el cual inhieren estas representaciones. Así pues, a pesar de su teoría del juicio, cuando Kant se ocupa de los juicios del sentido interno llega a algo que equivale a una teoría de la predicación del «sustrato» o «mero sujeto». Por otra parte, el propio Kant admite mucho de esto en una reflexión importante, donde escribe:

> Toda experiencia interna es (tiene) un jucio en el cual el predicado es empírico y el sujeto es el Yo. Por lo tanto, independiente-

---

18. Este aspecto también lo ha destacado Wilfred Sellars, « This I or he or it (The thing) which thinks...», *Proceedings and Addresses of The American Philosophical Association*, 44 (septiembre de 1971), p. 8

mente de la experiencia sólo queda el Yo de la psicología racional, puesto que el Yo es el *substratum* de todo juicio empírico.[19]

Además de la caracterización explícita del Yo como *substratum* de los juicios empíricos (probablemente Kant se refiere a los juicios de experiencia interna), la característica más notable de esta reflexión es que implica claramente que el Yo, como sujeto de los juicios, es no empírico. En efecto, esta es la posición de Kant ya que este Yo es el Yo de la apercepción. Veremos, en el siguiente capítulo, que la naturaleza meramente formal de este Yo está en la base de la crítica a la psicología racional, a la cual Kant alude aquí. Sin embargo, para nuestros actuales propósitos, la idea importante es simplemente que el Yo no empírico no puede conocerse a sí mismo, mediante predicados empíricos (representaciones), los cuales refiere a sí mismo en los juicios de experiencia interna, de la misma manera en que el Yo conoce los objetos externos mediante los predicados que atribuye a tales objetos en los juicios de experiencia externa. En efecto, el Yo (alma o mente) no es un objeto de experiencia interna o del sentido interno. Esos objetos son, más bien, las representaciones (en sentido amplio) que el Yo atribuye a sí mismo como «objetos subjetivos».

III. Sentido interno e idealidad trascendental

Una de las consecuencias patentes del análisis precedente es que la aplicación de la distinción trascendental al objeto del sentido interno se vuelve, cuando menos, extremadamente problemática. Si este objeto es considerado como el *substratum* de nuestras propias representaciones, lo cual parece ser la consideración con la que Kant está comprometido, entonces de ninguna manera puede decirse que aparezca a sí mismo. Por consiguiente, no podemos trazar una distinción entre este *substratum* como aparece y como es en sí mismo. Tampoco parece que resulte útil el considerar que el objeto del sentido interno y la experiencia interna son, en sí mismos, representaciones. El problema aquí es que las representaciones, como entidades mentales, son, en sí mismas, ideales en sentido empírico. Así pues, parece que carecemos de una base que nos permita distinguir entre tal objeto como aparece y como es en sí mismo. Sin embargo, Kant insiste en la idealidad trascendental del objeto del sentido interno y, por lo tanto, en la doctrina

19. Reflexión 5453, *Ak*, XVIII, 18; cfr. Reflexión 6354, *Ak*, XVIII, 680.

de que nos conocemos a nosotros mismos solo fenoménicamente. En la base de esta doctrina se encuentra la distinción entre sentido interno y apercepción, y la tendencia de Kant a conectar la última con la conciencia, considerándola un tipo de ella, pero no con el conocimiento del Yo como es en sí mismo. Abordaremos ese aspecto de la posición de Kant, y las dificultades que entraña, en el próximo capítulo. Por ahora nos ocuparemos, únicamente, de la doctrina del carácter fenoménico del conocimiento obtenido a través del sentido interno. Aquí es importante distinguir las dos líneas de argumentación que Kant ofrece como apoyo de la tesis de la idealidad o *fenomenidad*. Por razones de conveniencia las llamaré, respectivamente, «argumento de los materiales» y «argumento de la autoafección». Veremos que, si bien ninguno de estos argumentos es capaz de establecer, por sí mismo, la conclusión deseada, el segundo, al menos, nos señala la dirección correcta.

A. *El «argumento de los materiales»*

La principal declaración de este argumento, tal cual, está engastada en un argumento general, a favor de la idealidad trascendental de sentido externo e interno, que Kant agregó en la segunda edición de la «Estética trascendental». Este nuevo argumento se presenta como una «confirmación» del argumento principal de la idealidad que examinamos en el Capítulo 5. Consiste simplemente en conjuntar la pretensión de que el contenido de la intuición consiste en meras relaciones con la premisa, esencialmente leibniziana, según la cual una «cosa [*Sache*] en sí misma no puede ser conocida a través de meras relaciones». Kant aplica esto primeramente al sentido externo. Su conclusión es que el contenido del sentido externo, consistente en meras relaciones, puede proporcionar una representación del objeto únicamente en su relación con el sujeto, y no como es en sí mismo independientemente de esta relación. Kant prosigue así:

> Esto también vale para el sentido interno, no solo porque las representaciones de los *sentidos externos* constituyen el verdadero material con el que ocupamos nuestra mente, sino porque el tiempo, en el cual situamos dichas representaciones y que antecede a la conciencia de la mismas en la experiencia y sirve de base a ellas como condición formal del modo en que las situamos en la mente, contiene en sí mismo [solo] relaciones de sucesión, coexistencia y de aquello que es coexistente con la sucesión, lo permanente [B 67]

El carácter extremadamente críptico de este pasaje hace que cualquier interpretación resulte arriesgada, pero el lenguaje sugiere claramente que Kant formula estas consideraciones a fin de elaborar dos argumentos independientes a favor de la idealidad del sentido interno. El primero de ellos es el que yo he llamado «argumento de los materiales». Reducido a sus elementos esenciales, parece seguir la siguiente forma: 1) ya que los materiales del sentido externo son también los materiales del sentido interno, puesto que el sentido interno no tiene por sí mismo diversidad; 2) ya que estas representaciones no contienen más que relaciones; 3) puesto que una cosa en sí misma no puede ser conocida a través de meras relaciones; 4) se sigue que no podemos representarnos (conocernos) tal como somos en nosotros mismos mediante el sentido interno.

Formulado así, obviamente, el argumento es inadecuado. En efecto, contiene, no uno, sino dos *non sequitur* distintos. El primero pertenece al argumento general de la idealidad. Aquí el problema consiste en que, aun si asumimos que la intuición sensible contiene solamente relaciones y nada «absolutamente interno», no se sigue que tal intuición entregue solamente una representación de cómo es el objeto en su relación con el sujeto y no de cómo es en sí mismo. Parece que aquí Kant confunde dos tesis muy distintas en torno al carácter relacional de lo que es intuido sensiblemente. La primera es que solo podemos intuir sensiblemente las *propiedades relacionales* de las cosas (debido a la forma espacio-temporal de la intuición sensible); la segunda es que solo podemos intuir sensiblemente los objetos *en su relación con el sujeto*. Por otra parte, esto es complemento de una confusión adicional entre dos sentidos de *cosa en sí*; el primer sentido es el de la concepción leibniziana de una sustancia simple, o mónada, que sirve como fundamento no sensible de las relaciones y que, probablemente, no contiene en sí ninguna propiedad relacional; el otro sentido es el de la concepción trascendental de la cosa en sí, prescindiendo de su relación epistémica con el sujeto cognoscente.[20]

El segundo *non sequitur* tiene lugar en la aplicación de la conclusión afirmada en el caso del sentido externo al interno. Aun si aceptamos, para esclarecer la exposición, que mediante el sentido externo solo podemos conocer los objetos como aparecen, no se sigue que el sentido interno produzca solamente una representación del Yo como fenómeno. En nada cambian las cosas si se

---

20 Una crítica de este argumento puede encontrarse en Malte Hossenfelder, *Kants Konstitutions-theorie und die Transzendentale Deduktion*, 31, 61-63

introduce la premisa de que todos los materiales del sentido interno son derivados del sentido externo, porque, como ya hemos visto, por definición las intuiciones externas no son representaciones del Yo. Si en realidad este argumento establece algo, es que no podemos conocernos a nosotros mismos, al menos no mediante la intuición sensible; no establece que solo podamos conocernos a nosotros mismos fenoménicamente.

B. *El «argumento de la autoafección»*

Si bien es obvio que la difícil noción de autoafección es crucial para la totalidad de la explicación kantiana del autoconocimiento, es examinada únicamente en dos pasajes de la segunda edición. El primero está conectado con el pasaje previamente citado de la «Estética trascendental». El segundo se encuentra en el § 24 de la «Deducción trascendental». En ambos lugares, Kant se ocupa de vincular esta noción con su doctrina de la idealidad trascendental de los objetos del sentido interno. Hemos visto que, en el pasaje de la «Estética» que hemos citado, Kant habla misteriosamente de «situar» (*setzen*) las representaciones en la mente y del tiempo como «condición formal» del «modo» en que la situamos. Más adelante, en el mismo parágrafo, Kant identifica explícitamente este situar, primeramente, con la autoafección y, posteriormente, con la noción, más familiar, de aprehensión. En términos generales, la idea básica es que la mente debe, de alguna manera, afectarse a sí misma en el acto de aprehender, o representar intuitivamente, sus propios contenidos de sí misma tal como aparecen en el sentido interno. Conectando esto con la doctrina de la idealidad del tiempo, se infiere que la mente puede conocerse a sí misma «como aparece y no como es en sí» (B 69).

Esta explicación de la «Estética» no proporciona mucho esclarecimiento en torno a la naturaleza del acto de autoafección, pero señala la línea del argumento mediante el cual Kant trata de conectar esto con la tesis de la idealidad. El argumento presupone la teoría kantiana de la sensibilidad, en especial la conexión entre sensibilidad y afección. Como hemos visto, Kant sostiene que la afección por los «objetos externos» (considerados trascendentalmente) es la fuente de la materia de la intuición empírica y, por lo tanto, de los materiales de nuestro conocimiento Ya que la mente solo puede recibir estos materiales en la medida en que es afectada por los objetos, la mente es pasiva hasta ese punto. Sin embargo, los materiales que la mente recibe mediante la afección son,

en cuanto recibidos, sujetos al modo o condición de receptividad propio de la mente, i. e., su «forma de sensibilidad». A partir de esto, Kant infiere que todo lo conocido a través de la intuición sensible y, *a fortiori*, sobre la base de la afección, es conocido solamente como aparece. Teniendo todo esto en consideración, Kant sostiene, en el contexto presente, que en vista de que la mente debe, supuestamente, afectarse ella misma a fin conocerse, i. e., de aprehender sus contenidos, el conocimiento que la mente tiene de sí es de naturaleza sensible y se refiere, únicamente, a la manera en que la mente aparece ante sí misma.

Tal como señala el esquema anterior, la genuina cruz de la posición kantiana es que el autoconocimiento requiere de la intuición sensible y, por lo tanto, del sentido interno.[21] Esto, a su vez, se presenta como una consecuencia del «hecho» de que el autoconocimiento implica autoafección. En otras palabras, el argumento va del «hecho» de la autoafección a la naturaleza sensible del autoconocimiento y, de esto, a la idealidad de lo que es conocido. Así interpretado, obviamente este argumento no es más fuerte que la presunta analogía, sobre la cual descansa, entre la autoafección y la afección por los objetos externos. Sin embargo, una vez más, la analogía no parece ser muy fuerte, al menos no lo suficientemente fuerte para soportar el grave peso trascendental que Kant coloca sobre ella. La desemejanza es claramente señalada por Paton, quien destaca que la función de la afección por los objetos externos es proporcionar los datos sensibles o materiales brutos para el conocimiento, en tanto que la función de la autoafección es combinar estos datos en la conciencia según las condiciones del tiempo.[22] Sin embargo, la conexión original que Kant afirma entre afección y sensibilidad descansa sobre la concepción de la afección como fuente de datos sensibles; esto equivale a decir que descansa sobre una concepción de la afección como afección externa. Por consiguiente, parece que difícilmente se sigue que una conexión comparable con la sensibilidad deba asignarse a la autoafección. En efecto, se ve fácilmente que esta desemejanza es simplemente un reflejo de la misma dificultad que hemos considerado previamente, i. e., que el sentido interno carece, por sí mismo, de diversidad. Si esto es así, entonces es claro que la autoafección no puede ser considerada, de manera semejante a la afección externa, como la fuente de datos sensibles. Pero si esto se rechaza, ¿cómo hemos de entender la conexión entre autoafección y sensibilidad?

---

21 Véase *KrV* B 68

22 Véase Paton, *Kant's Metaphysic* vol 2, 238-240

La posición de Kant se hace aún más problemática si consideramos la explicación, mucho más detallada, de la autoafección dada en el § 24 de la «Deducción trascendental». Aquí, Kant afirma explícitamente que por «autoafección» o, lo que es lo mismo, «afección del sentido interno», se entiende la determinación del sentido interno por medio del entendimiento «bajo el nombre de síntesis trascendental de la imaginación» (B 153). En otras palabras, esto es equivalente a la síntesis figurativa. Puesto que ya nos hemos ocupado detalladamente de esta síntesis y su función trascendental, no es necesario explicar aquí tal concepción. Sin embargo, deben señalarse dos puntos directamente relacionados con lo que ahora nos ocupa. El primero es simplemente que la identificación de la autoafección con la síntesis trascendental sirve para acentuar la desemejanza entre los dos tipos de afección. En efecto, es poco lo que hay en común entre la influencia de los objetos sobre el sentido externo, lo cual es la afección externa, y la «influencia sintética del entendimiento», que es una de la maneras como Kant caracteriza la autoafección. Aquí, como en muchos otros lugares de la *KrV*, es difícil resistir a la impresión de que Kant ha sido víctima de su propio modo de hablar. El segundo punto es que la síntesis figurativa es una condición trascendental de *toda* experiencia, y no solamente de la experiencia interna. Como hemos visto, el objetivo principal del argumento de la segunda parte de la «Deducción trascendental» es mostrar que la determinación del sentido interno por medio del entendimiento («bajo el nombre de síntesis trascendental de la imaginación») es necesaria a fin de proporcionar una intuición determinada para la conciencia. Esta afirmación es independiente de la cuestión de si la intuición es de objetos internos o externos, puesto que todo fenómeno, como modificación de la mente, pertenece al sentido interno. Por consiguiente, la mera apelación a la autoafección, considerada como síntesis trascendental, difícilmente explica cómo dicha síntesis puede seguir como una condición específica del autoconocimiento. En realidad, esto sugiere que quizá existe una incoherencia fundamental en toda la explicación kantiana de la autoafección. El problema es que, en la «Estética», la autoafección se presenta como si fuera equivalente de síntesis de la aprehensión, en tanto que en la «Deducción» se identifica con la síntesis trascendental de la imaginación. Sin embargo, al mismo tiempo Kant distingue, explícitamente, estos dos tipos de síntesis sobre la base de que la última es empírica y está condicionada por la primera.[23]

---

23 El lector puede encontrar en el Capítulo 7 un examen de la conexión entre estas dos clases de síntesis

C. *Una tentativa distinta de la tesis de la idealidad*

Por fortuna, la posición de Kant no es tan irremediablemente confusa o incoherente como la sugerirían los señalamientos anteriores. Las dificultades aludidas son muy reales, pero pueden atribuirse, principalmente, a la manera extremadamente críptica e inadecuada en que Kant presenta su doctrina. En primer lugar, es claro que lo que Kant necesita aquí es una distinción entre los dos sentidos de «autoafección», uno conectado con la síntesis trascendental y que funcione como condición de toda experiencia, y otro conectado con la síntesis empírica de la aprehensión y que funcione como condición específica de la experiencia interna. Ciertamente, Kant nunca presentó esta distinción tan detalladamente, pero Michael Washburn ha mostrado que está implícita en la explicación de la autoafección de la «Deducción trascendental».[24] El texto clave es la caracterización kantiana de la síntesis trascendental como la «primera aplicación» del entendimiento a la sensibilidad, «y, por lo tanto, fundamento de todas sus otras aplicaciones a los objetos de nuestra posible intuición» (B 152). Como ya hemos visto, esta «primera aplicación» o, como también la llama, «acción» (*Wirkung*), determina la representación de un único tiempo universal en el cual todos los fenómenos, como objetos de posible experiencia, tienen una localización determinada. De acuerdo con esto, esta aplicación funciona como una condición trascendental de toda experiencia. La importancia que este texto posee para nuestros actuales propósitos es su clara indicación de que hay una segunda aplicación o acción (describible también como autoafección) que está condicionada por y es distinta de la primera, de la misma manera en que la síntesis empírica de la aprehensión está condicionada por y es distinta de la síntesis trascendental de la imaginación. Probablemente, esta «segunda aplicación» estaría directamente implicada en la experiencia interna.

Esto se confirma por la apelación del fenómeno de la atención que Kant hace, a continuación, en una nota a pie de página del § 25. Ciertamente, Kant, una vez más, maneja confusamente la cuestión, al sugerir que la atención es simplemente un ejemplo empírico adecuado de la declaración, aparentemente paradójica, según la cual la mente se afecta a sí misma. Sin embargo, es claro que la verdadera importancia de la apelación kantiana al fenóme-

---

24 Michael Washburn, *The Problem of Self-Knowledge and The Evolution of the Critical Epistemology, 1781 and 1787*, esp 194-215 Gran parte del siguiente análisis me fue sugerido por el interesante examen de Washburn

no de la atención no radica en que haga inteligible la misteriosa noción de autoafección; su importancia es, más bien, que señala la clase específica de autoafección requerida en la institución de la experiencia interna. Aquí la cuestión esencial es que, cuando la mente considera sus representaciones, las considera en los objetos representados. De esta manera, en lugar de percibir una casa mediante una sucesión de percepciones, todas las cuales son referidas a la casa como representaciones de ella, considero a la secuencia misma como mi objeto. Este acto, como acto reflexivo de segundo orden, presupone una «experiencia externa» anterior, en este caso la experiencia de la casa. Presupone, por consiguiente, la síntesis trascendental de la imaginación (la «primera aplicación»). Por la misma razón, este acto reflexivo debe distinguirse del original y reconocerse como una «segunda aplicación». Este acto conlleva la selección activa de las representaciones con las que la mente trata de elaborar los objetos del sentido interno. Esto requiere, además, un cambio en el enfoque epistémico, y con este cambio viene un nuevo acto de conceptualización. La conceptualización inicial es el acto por el cual las representaciones dadas son referidas a un objeto. La segunda conceptualización es el acto por el cual las mismas representaciones llegan a ser objetos. La pretensión kantiana según la cual el autoconocimiento requiere de la autoafección, queda reducida, en el último análisis, a la afirmación de que la mente debe reconceptualizar sus representaciones a fin de aprehenderlas como objetos.

Por fin estamos en condiciones de ocuparnos de la conexión entre autoconocimiento e idealidad trascendental. La clave para entender esta conexión, y con ella la explicación kantiana completa del autoconocimiento, se encuentra, por una parte, en la anterior explicación de la autoafección y, por otra, en el doble estatus del tiempo que ya hemos destacado, i. e., como la forma del aparecer de las representaciones a la mente y como la condición universal de la existencia de los objetos fenoménicos. La explicación de la autoafección nos permite ver cómo esta actividad está implicada en la determinación de los objetos del sentido interno. Tales objetos son productos de esta actividad en el sentido de que solo en y mediante ella los contenidos dados de la mente (sus representaciones) puedan ser representados como objetos. Así pues, esta actividad es constitutiva de la experiencia interna de la misma manera como la síntesis trascendental es constitutiva de la experiencia en general.

Pero, ya que el tiempo es la forma de la apariencia de las representaciones en el sentido interno, se sigue que el tiempo tam-

bién debe ser la forma en la cual los productos de su propia actividad aparecen a la mente en la experiencia interna. Apreciemos que esto no significa que el tiempo, o una forma temporal, se imponga a la diversidad de las representaciones por medio de la actividad conceptual de la atención; más bien quiere decir que esta actividad está, en sí misma, limitada o condicionada por la forma temporal del aparecer de esas representaciones en la conciencia. Al menos en este sentido, el papel que desempeña el tiempo en la experiencia interna es análogo al que desempeña el espacio en la experiencia externa. Así como el espacio, la forma del sentido externo, es la forma según la cual la mente (a través de su actividad conceptual) representa los objetos como externos, así también el tiempo, como forma del sentido interno, es la forma según la cual la mente representa (a través de una actividad conceptual subsecuente) algo interno (sus propias representaciones) como un objeto. Esto significa que los objetos de la experiencia interna, que en cuanto objetos son los productos de su actividad conceptual, son representados sensiblemente.

Sin embargo, para Kant tales objetos son fenómenos en sentido trascendental. Por consiguiente, Kant puede afirmar que los objetos de la experiencia interna son fenómenos representados según la forma de su aparecer en la conciencia.

Por otra parte, en la medida en que el Yo se autoconoce en la experiencia interna, se concibe a sí mismo como un objeto condicionado del mundo, i. e., como un fenómeno. Debemos enfatizar el hecho de que nos referimos aquí a la experiencia *interna*. Kant no está sosteniendo que el Yo se conoce a sí mismo solo como fenómeno por concebir el *Yo*, o *persona*, a la manera de Strawson, como un sujeto al cual pertenecen los predicados tanto externos (materiales) como internos (mentales o psicológicos). La fenomenidad del Yo, en cuanto objeto de experiencia interna, no es una función de la corporeidad de la persona. Muy aparte de la cuestión de qué entiende Kant realmente por *Yo* o *persona*,[25] es claro que la tesis de la fenomenidad, tal como se presenta en conexión con la teoría kantiana del sentido interno, se refiere específicamente al conocimiento que la mente tiene de sí y de sus representaciones. De manera semejante, esta fenomenidad no puede ser explicada como una simple consecuencia de la tesis de la «Refutación al idealismo» según la cual la experiencia interna es imposible si se prescinde de la experiencia de los objetos en el espacio.

---

25 Una interesante exposición de esta cuestión formulada con relación a Strawson se encuentra en Graham Bird, *Kant's Theory of Knowledge*, 181-188.

Obviamente, las dos afirmaciones están íntimamente conectadas. Sin embargo, tal como lo veremos cuando consideremos el argumento de la «Refutación al idealismo», esta tesis debe ser entendida a la luz de la doctrina que estamos considerando.

La clave para comprender esta doctrina, y que es el genuino sentido de toda la explicación kantiana del autoconocimiento, se halla en el estatus dual del tiempo que ya se ha señalado. Recordemos que el tiempo funciona como la forma del aparecer de las representaciones en el sentido interno (la forma de las intuiciones internas) y como la condición de la existencia fenoménica. Por esto último se entiende, simplemente, que todo lo que existe en este tiempo universal y único, existe también en el mundo fenoménico, y viceversa. Por lo tanto, hablando estrictamente, el tiempo puede ser caracterizado como una condición necesaria y suficiente de la existencia fenoménica. Esta es la idea que Kant trata de expresar, por primera vez, en la «Disertación inaugural», cuando caracteriza el tiempo como una *forma* del mundo sensible. Esto también sustenta la importancia que se da al tiempo en el «Esquematismo». Ahora bien, ya que el tiempo es la forma del aparecer, y puesto que existe solo un tiempo universal y único, en el cual están contenidos todos los tiempos particulares, se sigue que, al considerar el aparecer de sus propias representaciones, la mente o el Yo sitúa (*posit*) estas representaciones en este tiempo. En otras palabras, debe considerar la sucesión «subjetiva» de sus representaciones en el sentido interno como un acontecimiento en el «tiempo objetivo». Por otra parte, al hacer esto, también debe concebir su propia existencia como determinada o fija en este mismo tiempo. Por lo tanto, puede decirse que, cuando la mente o Yo considera sus propias representaciones, las «introduce» y se introduce a sí misma en el «tiempo objetivo». Kant insiste sobre este punto en otra importante reflexión, cuando señala que no solo el tiempo está en el Yo (como forma del sentido interno), sino que además el Yo está en el tiempo (como objeto de la experiencia interna).[26]

Ahora bien, en la medida en que el Yo existe en el tiempo, el Yo, junto con sus «determinaciones internas» (sus representaciones sucesivas), existe también en el mundo fenoménico. Esto se sigue, directamente, del estatus del tiempo como condición de la existencia fenoménica. Por consiguiente, en la experiencia interna, el Yo debe experimentar la sucesión de sus propias representacio-

---

26 Reflexión 5655, *Ak*, XVIII, 314.

nes como un evento (o secuencia de eventos) condicionado en el mundo fenoménico. En correspondencia, el Yo también debe experimentarse a sí mismo como un objeto o cosa (*Sache*) condicionado en este mundo fenoménico. La situación se debe comparar aquí con la que sugiere el argumento de las «Analogías de la experiencia». Cuando consideramos ese argumento vimos que Kant se ocupa ahí de explicar cómo puede representar la mente, sobre la base de una sucesión de representaciones, una sucesión de estados de un objeto permanente. En contraste con eso, aquí el problema es explicar cómo puede la mente considerar esta sucesión subjetiva como objetiva en sí. Teniendo en cuenta el significado operativo de *objetivo*, esto equivale a explicar como puede ser experimentada esta sucesión. Claramente se sigue, a partir de los principios básicos de la «Analítica trascendental» y en especial de la «Segunda analogía», que esto debe implicar representar la sucesión como condicionada por eventos antecedentes en el mundo fenoménico. En otras palabras, mediante la experiencia interna, la mente puede encontrarse a sí misma y a sus estados, únicamente como una parte, causalmente condicionada, del orden universal de la naturaleza, el cual es coextensivo con el mundo fenoménico. Así pues, de esta manera, las condiciones trascendentales de posibilidad de la experiencia sirven también como condiciones de la experiencia interna y de los objetos de tal experiencia.

Considero que en los parágrafos precedentes se esboza una posición con la cual Kant está comprometido en virtud del propósito general del argumento de la «Analítica trascendental». Esta se destaca en la segunda edición de la *KrV*, especialmente en conexión con la teoría del sentido interno, la explicación de la unidad subjetiva de la conciencia y la «Refutación al idealismo». La clave de esta es el principio según el cual el autoconocimiento está gobernado por las mismas condiciones trascendentales que rigen en otras clases de conocimientos empíricos. A la luz de esta explicación, podemos comprender la críptica declaración kantiana de la «Observación general sobre el sistema de los principios» (agregada en la segunda edición) según la cual; a pesar de que requiere la intuición externa para establecer la realidad objetiva de las categorías y los principios, estos pueden aplicarse mediata o subsecuentemente a la intuición interna.[27] El punto es que esta segunda aplicación tiene lugar mediante la autoafección, considerada como atención (la «segunda aplicación» del entendimiento a la sensibili-

27. *KrV*, B 291-292.

dad) y que resulta de la introducción de los contenidos de la mente en el mundo fenoménico.

Desafortunadamente, cualquier intento por ir más allá de este resultado general pronto cae en graves dificultades. En primer lugar, no todo lo que Kant afirma respecto del autoconocimiento o, como a veces lo llama, «experiencia subjetiva», es fácilmente reconciliable con esta explicación. Un caso pertinente es el tratamiento de los juicios de percepción; otro caso, que se considerará más adelante, es la explicación de la libertad práctica. En segundo lugar, Kant tiene casi nada que decir respecto de *cómo* se aplican las categorías y los principios a la experiencia interna. Probablemente, este descuido está justificado por el principio, articulado en la nota a pie de página del «Prefacio» de la *Fundamentación metafísica de la ciencia natural*, según el cual el resultado general de la «Deducción trascendental» se halla firmemente asegurado, aun si se prueba que es imposible dar una explicación adecuada de cómo las categorías hacen posible la experiencia.[28] Sin embargo, el problema es que en el caso de la experiencia interna no está nada claro si son aplicables ciertas categorías y principios. Además, esto incluye a las categorías clave de *sustancia* y *causalidad*. En los siguientes capítulos examinaremos, por lo menos hasta cierto grado, el posible papel de estas categorías en la experiencia interna. Sin embargo, un tratamiento adecuado del tema general de la función de las categorías en la experiencia interna va más allá de los propósitos del presente estudio. En efecto, dada la escasez de los textos referentes a este tema, me atrevo a decir que va más allá del ámbito de la exégesis kantiana.[29]

---

28. *Ak*, IV, 474-476

29 Quizá la mejor exposición de este tema es la de A C. Ewing, *Kant's Treatment of Causality*, 124-168.

13

APERCEPCIÓN, PSICOLOGÍA RACIONAL Y YO NOUMÉNICO

La explicación del sentido interno esbozada en el capítulo anterior constituye solo la primera mitad del punto de vista de Kant respecto del autoconocimiento. La segunda mitad, igualmente importante, es su análisis de la apercepción. Para Kant, el sentido interno y la apercepción son dos formas distintas y complementarias de la autoconciencia. Presuntamente juntas producen un conocimiento de dos clases de un único Yo o sujeto.[1] Como hemos visto, parece que Kant trabaja con dos distintas concepciones del objeto del sentido interno. De acuerdo con su doctrina oficial, basada en el paralelismo entre sentido interno y externo, el objeto es el Yo fenoménico (el alma, mente o Yo como aparece a sí mismo). Sin embargo, de acuerdo con la explicación presentada del sentido interno, este objeto es descrito más adecuadamente como la sucesión de representaciones tal como ocurren en la conciencia. Ya hemos visto también que la conciencia de esta sucesión requiere un acto reflexivo (atención), por medio del cual estas representaciones se constituyen en «objetos subjetivos» y, por así decirlo, se «introducen» en el mundo fenoménico. Ya que solo por medio de este acto podemos obtener algún conocimiento empírico de los contenidos de nuestras propias mentes, se sigue (de acuerdo con el argumento de la «Analítica trascendental») que podemos experi-

1. Kant afirma esto explícitamente en la *Antropología*, § 7, *Ak*, VII, 142, y en *Die Fortschritte* *Ak*, XX, 270

mentar nuestra propia vida mental solo como una serie de eventos condicionados en el mundo fenoménico. En contraste, presuntamente la apercepción produce conciencia, más no experiencia, de la actividad de pensar. Kant sostiene, además, que esto implica una conciencia, o cuando menos un «sentimiento» de existencia.[2] En este sentido, la concepción kantiana de la apercepción guarda una conexión interesante con la concepción cartesiana del *cogito*.

La raíz de esta concepción de la apercepción se encuentra en la «Deducción trascendental». A pesar de que Kant considera aquí la apercepción o, mejor aún, la unidad de la apercepción, principalmente como una condición formal o trascendental de la experiencia que expresa la «necesidad de una posibilidad», insiste también en que para el entendimiento toda unidad es el producto de un acto unificante y que la apercepción implica una conciencia real de este acto. En efecto, se considera que la posibilidad de tal autoconciencia es una condición de posibilidad de la conciencia de un objeto.[3] Así pues, incluso en la «Deducción trascendental», la apercepción es algo más que un mero principio o punto de referencia trascendental. Es, como el propio Kant dice en un contexto muy distinto, «algo real» (B 419), i. e., un modo real de autoconciencia. Este es exactamente el punto en el que insisten los interpretes kantianos de orientación ontológica.[4] Sin embargo, el problema es explicar cómo es posible tal conciencia y cómo está vinculada con la conciencia de existencia. Por último, debe determinarse hasta qué punto esta explicación de la apercepción es compatible con el proyecto kantiano de aplicar la distinción trascendental al Yo.

Estos son los principales problemas de los que se ocupará este capítulo, el cual se halla dividido en cuatro partes. La primera analiza la explicación kantiana de la apercepción como una conciencia no experimental de la actividad de pensar. Como un paso esencial en este análisis, y de hecho en la exposición completa de la doctrina kantiana de la apercepción, se intenta formular una distinción viable entre apercepción empírica y trascendental. La segunda se ocupa de la supuesta conexión entre la apercepción y la conciencia de existencia. La tercera considera las principales

---

2. *Prolegómenos*, § 46, *Ak*, IV, 334 n

3. Véase Capítulo 7

4. Véase Heinz Heimsoeth, «Personlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der kantischen Philosophie», en *Studien zur Philosophie Immanuel Kants, Metaphysische Ursprung und Ontologische Grundlagen*, 229-255, y Gottfried Martin, *Kant's Metaphysics and Theory of Science*, esp 176-181

características de la crítica que Kant hace en los *Prolegómenos* a la «psicología racional» por su uso erróneo de la concepción de apercepción. La cuarta aborda algunas dificultades inherentes al intento de correlacionar la distinción entre sentido interno y apercepción con la distinción entre fenómeno y nóumeno.

I. La apercepción como conciencia de espontaneidad

A. *Apercepción empírica y apercepción trascendental*

Es claro que, en la medida en que la apercepción es «algo real», posee una dimensión empírica. De lo que se puede tener apercepción siempre es de un acto del pensamiento con un contenido determinado. Por ejemplo, mi acto de pensar una línea al dibujarla en el pensamiento. Esto sugiere la necesidad de distinguir entre apercepción empírica, considerada como una conciencia real (aun cuando el objeto pensado no es empírico en sí mismo), y apercepción trascendental, considerada como una condición trascendental de la experiencia (o quizá como la conciencia de tal condición). De hecho, Kant distingue ocasionalmente entre apercepción empírica y apercepción trascendental o pura. El problema es que, al hacer esto, Kant tiende a identificar la primera con el sentido interno, con lo cual arruina subrepticiamente la distinción existente entre las dos clases de apercepción.[5] En este sentido, la exposición en la *Antropología* es emblemática. Aquí, Kant contrasta una «conciencia pura de la actividad que constituye el pensar», la cual es asignada a la lógica, con una conciencia empírica de los contenidos determinados de la mente, la cual es asignada a la psicología.[6] Evidentemente, la primera es identificada con la apercepción trascendental; pero Kant identifica la última con la apercepción empírica y con el sentido interno, con lo cual trata estas dos nociones como equivalentes.[7]

Sin embargo, Kant está lejos de ser consistente en esta materia. Por ejemplo, en la versión de la primera edición de la «Deducción trascendental» distingue entre sentido y apercepción como «facultades», y sugiere que cada uno de ellos puede ser considerado tanto empírica como trascendentalmente.[8] La apercepción em-

---

5. Véase H.J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, vol. 1, p. 400.
6. *Antropología*, § 7, *Ak*, VII, 141
7. *Ibíd.*, *Ak*, VII, 142.
8 *KrV*, A 115.

pírica es caracterizada aquí como «la conciencia empírica de la identidad entre las representaciones reproducidas y los fenómenos por medio de los cuales ellas nos son dadas, i. e., en el reconocimiento» (A 115). Esta caracterización, la cual ciertamente no es aplicable al sentido interno, está íntimamente conectada con la doctrina de la triple síntesis expuesta en la primera edición y, más específicamente, con la «síntesis del reconocimiento en el concepto». En correspondencia, la apercepción trascendental se identifica con el reconocimiento de la identidad del «Yo pienso» que acompaña las diversas representaciones.

Esta formulación es promisoria, en tanto que sugiere que el contraste entre lo empírico y lo trascendental no pertenece a dos distintas actividades, sino más bien a dos maneras en que puede considerarse la apercepción. Desafortunadamente, esta promesa no se confirma debido a la manera en que Kant presenta efectivamente el contraste. Por otra parte, no concuerdan bien con la caracterización de la apercepción como conciencia de la actividad de pensar ni la versión empírica ni la trascendental antes descritas. Teniendo en cuenta esta caracterización, junto con la distinción entre empírico y trascendental, parecería que el contraste que Kant realmente necesita establecer es entre la conciencia de la actividad tal como funciona determinadamente con un contenido dado y el pensamiento de la misma actividad considerada en abstracción de todo contenido. Considerar la apercepción según la primera manera es considerarla empíricamente y, por lo tanto, como «algo real»; considerarla en la segunda forma es considerarla trascendentalmente y, por lo tanto, como una condición trascendental de la experiencia. La apercepción empírica se alcanza mediante reflexión ordinaria o introspección. Esto siempre ocurre en conexión con el sentido interno, y quizá es por esto por lo que a veces Kant los identifica. En contraste, la apercepción trascendental es un producto de la reflexión filosófica o trascendental. En lo que se presenta a continuación, propongo que la distinción se interprete de esta manera. Lo que sostengo no es que existen pasajes en los cuales Kant traza la distinción en estos términos, sin ambigüedad alguna; es, más bien, que así es como debe hacerse la distinción, si es que ha de encontrarse algún sentido en la explicación kantiana de la apercepción como un modo real de autoconciencia.

B. *Apercepción y espontaneidad*

Ya que ahora nos estamos ocupando de la apercepción en cuanto es «algo real», podemos limitar nuestra atención en la conciencia que tenemos de nosotros mismos como cognoscentes ocupados en la actividad de pensar. Como conciencia de esta actividad es, además, conciencia de espontaneidad. Por consiguiente, ha de distinguirse de la conciencia que tenemos de la sucesión condicionada de nuestras propias representaciones en la experiencia interna. Pero, incluso limitándonos a la conciencia de pensar, ignorando así la conciencia que tenemos de nosotros mismos como agentes libres (lo cual es el tema del Capítulo 15), parece que es posible distinguir entre dos sentidos de espontaneidad.[9] El primero de ellos debe ser suficientemente familiar a partir de la explicación previa de la naturaleza del pensamiento. Es simplemente la espontaneidad perteneciente *per se* al pensamiento discursivo. Como hemos visto, pensar es juzgar, y este consiste en la combinación de representaciones dadas según los principios categoriales derivados de la naturaleza misma del entendimiento. Detrás de esta concepción se halla la distinción entre juzgar y asociar, la cual es central para la crítica a Hume y para el argumento completo de la «Deducción trascendental». Como ya se ha señalado, la idea principal es que la mente es pasiva en cuanto que solamente asocia sus representaciones; todas las conexiones que hace entre estas representaciones están determinadas por factores extrínsecos y empíricos, por ejemplo, la experiencia pasada. En contraste, en tanto que la mente juzga, i. e., conecta sus representaciones de manera «objetivamente válida», las combina según principios categoriales que deriva de sus propias fuentes.

El segundo sentido epistémico de espontaneidad es atribuido a la mente cuando esta ejerce un poder real sobre sus representaciones. Este poder se ejerce en las actividades intelectuales voluntarias tales como atención, abstracción y formación de conceptos. En estas actividades, la mente objetiva o determina conscientemente un contenido dado. Así pues, en este sentido la espontaneidad puede atribuirse a la capacidad reflexiva de la mente. Kant sugiere también que esta misma clase de espontaneidad se manifiesta a nivel superior en la actividad de la razón, i. e., en el uso que hace la mente de las ideas que no tienen objeto correspondiente en el mundo sensible. Se afirma que el poder de la ra-

---

9. Esta distinción es sugerida por la explicación de Ingeborg Heidemann, *Spontaneität und Zeitlichkeit*, pp 226-227.

zón para formar tales ideas demuestra su total independencia de la sensibilidad (cosa que no puede decirse respecto del entendimiento). En la base de todo esto se encuentra la noción de que la espontaneidad de la razón opera en el proceso de búsqueda, el cual es regulado por estas ideas y dirigido hacia metas autoimpuestas. En otras palabras, la razón, en su función teorética, es espontánea en el sentido de que despliega una finalidad inherente. Esta actividad es autodeterminante, autodirigida. Kant analiza detalladamente esta actividad finalista en la *Crítica del juicio*, en el contexto de su tratamiento del juicio reflexivo.[10] Es claro que un examen de este tema cae fuera de los propósitos de este estudio, pero por lo menos debe señalarse que esta actividad es la expresión por excelencia de la espontaneidad de la razón en su capacidad teórica.

C. *Conciencia pero no experiencia*

No hay nada especialmente problemático en la afirmación kantiana de que podemos ser conscientes de nosotros como pensantes. Y teniendo en cuenta su otra afirmación acerca del pensamiento discursivo, no podemos estar en desacuerdo con la caracterización de esta conciencia como conciencia de espontaneidad. Sin embargo, lo que parece cuestionable es que esta conciencia debe distinguirse de la experiencia interna y, por lo tanto, del autoconocimiento. Kant establece esto explícitamente en el § 20 de la «Deducción trascendental», inmediatamente después de la explicación del sentido interno. Detrás de esta declaración se halla la bien conocida tesis kantiana de que el conocimiento requiere tanto intuición como pensamiento. Por lo tanto, la cuestión es que podemos carecer de la intuición de nosotros mismos como seres espontáneos o «activos por sí mismos». Kant lo señala en la nota a pie de página de esta sección diciendo que «No poseo otra autointuición que me proporcione lo *determinante* (soy consciente solo de la espontaneidad de esto) con anterioridad al acto de *determinar* [*vor dem Aktus des Bestimmens*]» (B 158 n.). La conclusión que Kant saca de esto es que debemos considerar la conciencia de la espontaneidad del pensamiento como una conciencia no empírica o intelectual.

Kant desarrolla esta idea en múltiples pasajes importantes de los «Paralogismos», los cuales consideraremos posteriormente en este capítulo. Por ahora, resulta instructivo revisar el intento kan-

10. Véase *Crítica del juicio*, introducción y secciones 4 y 5, *Ak*, V, 179-186.

tiano de abordar este mismo problema en una muy conocida reflexión: «¿Es experiencia nuestro pensamiento?».[11] El tratamiento kantiano de esta temática refleja la concepción de la experiencia interna delineada en el capítulo anterior. El supuesto en que se basa es que tanto la experiencia interna como la externa implican un juicio que expresa el conocimiento empírico de un objeto. En el caso de la experiencia interna, el objeto es un determinado orden temporal de representaciones o estados mentales. Kant comienza su exposición distinguiendo entre el pensamiento de una figura geométrica, por ejemplo un cuadrado, y el reconocimiento o aprehensión del producto de este pensamiento. Se afirma que el primero no es una experiencia en tanto que el segundo sí lo es. Como suele ser el caso, aquí *pensamiento* (*Gedanke*) es ambiguo. Puede significar o el contenido (el concepto de un cuadrado) o el acto de pensar.[12] Por *producto* del pensamiento, considerado como un objeto de la experiencia interna, se entiende probablemente la imagen o figura esbozada en la imaginación, i. e., la imagen que uno tiene realmente «ante la mente» cuando se ocupa en un razonamiento geométrico.

> Este pensamiento [el pensamiento de un cuadrado] produce un objeto de experiencia o determinación de la mente el cual puede ser advertido, a saber, en la medida en que esta [la mente] es afectada por la facultad del pensamiento. Por lo tanto, puedo decir que he experimentado lo que está implicado en concebir el pensamiento de una figura con cuatro lados iguales y ángulos rectos de modo tal que puedo demostrar sus propiedades Esta es la conciencia empírica de mi estado en el tiempo mediante el pensamiento; el pensamiento mismo, el pensamiento que ocurre en el tiempo, no hace referencia alguna al tiempo al pensar las propiedades de la figura.[13]

El argumento, tal cual se presenta, es abstruso. La segunda mitad de la última frase es crucial, y sugiere que la cuestión es simplemente que, si bien el proceso mental de pensar el cuadrado tiene lugar en el tiempo, el pensamiento mismo (el contenido) no implica ninguna referencia al tiempo. Ciertamente esto es verdad. Para Kant, al menos, el pensamiento de un cuadrado consiste, a diferencia de la imagen, en una cierta regla o procedimiento para

---

11 Reflexión 5661, *Ak*, XVIII, 318-319

12 Esto es señalado por A C Ewing en su examen de esta Reflexión (*Kant's Treatment of Causality*, p 137).

13 *Ak*, XVIII, 319. Aunque he hecho algunos cambios, he seguido básicamente la traducción inglesa que Ewing hace de este pasaje (*ibid* , pp. 136-137)

la construcción de la figura. La construcción real, ya sea en la imaginación o en algún medio físico es, por supuesto, un suceso en el tiempo. Sin embargo, esto no tiene relación con las propiedades de la figura.[14] Pero el problema consiste en que, partiendo del hecho de que el pensamiento de un cuadrado no implica referencia al tiempo, no se sigue que la conciencia del acto de pensar un cuadrado no sea una experiencia. Por otra parte, aun aceptando esta inferencia no se sigue la tesis general de Kant. A fin de cuentas, hay situaciones en las que el pensamiento sí implica referencia al tiempo, e. g., cuando uno está pensando en su propia experiencia interna. Es claro que aun aquí es necesario distinguir entre el acto de pensar y el objeto pensado y, por lo tanto, entre la conciencia, del primero y del último. Así pues, lo que Kant debe mostrar es que la conciencia del acto de pensar (apercepción) no es una experiencia aun cuando se está pensando en un proceso temporal.

Lo interesante es que Kant parece ocuparse precisamente de este aspecto en el increíblemente oscuro último parágrafo de la reflexión. Aquí el foco de atención se desvía explícitamente a la experiencia interna *per se*, y el contraste que Kant establece es entre la conciencia que surge cuando se «instituye» tal experiencia (*Das Bewusstsein wenn ich eine Erfahrung anstelle*) y la conciencia del acto de instituir. En vista de que la primera es caracterizada como la conciencia de la existencia de uno en tanto está determinada en el tiempo, puede asumirse que Kant está hablando aquí de la conciencia del estado mental de uno (la secuencia de representaciones) que se origina mediante la atención. Esta conciencia es empírica, y la meta del argumento es mostrar que esto mismo no puede decirse respecto de la conciencia del acto de instituir. El argumento, tal cual es, tiene una forma indirecta o reducción, y depende fuertemente del estatus del tiempo como condición de la experiencia interna. La idea básica es que, si la última conciencia fuese igualmente empírica, debería ser una conciencia de algo que está determinado en el tiempo. Esto se sigue del estatus del tiempo ya mencionado, pero genera un absurdo:

> Si esta conciencia (la conciencia del acto de pensar) fuera a su vez empírica en sí misma, entonces la misma determinación temporal tendría que ser representada nuevamente como contenida bajo

---

14 Kant hace un afirmación similar con relación al número en la carta que dirige a Johann Schulze, escrita en la misma época que la reflexion. Véase carta de Kant a Schulze del 25 de noviembre de 1788, *Ak*, XI, 554-557

las condiciones de la determinación del tiempo de mi estado. Por lo tanto, sería necesario concebir otro tiempo bajo el cual (no en el cual) estuviera contenido el tiempo que constituye la condición formal de mi experiencia interna. Por consiguiente, habría un tiempo en el cual y simultáneamente con el cual transcurre un tiempo determinado, algo que es un absurdo. Pero la conciencia de instituir una experiencia o, en general, de pensar, es una conciencia trascendental y no una experiencia.[15]

El supuesto de un absurdo implicado en el pensamiento de dos tiempos que en sí mismos no son partes de un único tiempo universal, descansa sobre el argumento de la intuición de la «Estética trascendental» y lo reitera el argumento indirecto de la «Primera analogía». Sin embargo, aquí el argumento difiere en alguna medida del argumento de la «Analogía». Su nervio es la declaración de que los «objetos» de los dos tipos de conciencia no pueden experimentarse juntamente en un solo marco temporal. Si se experimentasen así, entonces el acto de pensar, en sí mismo, tendría que ser concebido como un suceso determinado y fijado en un tiempo objetivo. Pero en ese caso perdería su carácter de acto determinador (de pensamiento). La implicación parece ser que, a fin de preservar la determinación, el carácter espontáneo del acto de pensar, y al mismo tiempo atribuir un carácter empírico a la conciencia de este acto (lo cual es exigido por el supuesto en consideración), sería necesario situar un «metatiempo» distinto, en el cual ocurra el acto determinador que en sí mismo condiciona o determina de cierta manera el tiempo objetivo de la experiencia humana.

Afortunadamente, es posible expresar la idea básica de Kant de manera mucho menos intrincada. Reducida a sus términos más simples, la idea es que la actividad conceptual mediante la cual la mente representa un objeto, incluyendo a sí misma como objeto, no puede ser dada ella misma a la mente como un objeto. En la medida en que uno objetiva el pensar, i. e., en que se le considera únicamente como un fenómeno psicológico, se destruye, *eo ipso*, su carácter de pensar. Además, este pensamiento objetivado siempre es objetivado por y para otra conciencia que hace la objetivación. Por lo tanto, la conciencia (el acto de pensar) es incapaz de comprenderse a sí misma como objeto, justamente porque siempre debe estar presupuesta como ya presente realizando la objetivación. Como veremos en la última sección de este capítulo, esto

15. *Ak*, XVIII, 319

tiene importantes consecuencias para el proyecto kantiano de aplicar la distinción trascendental al Yo considerado en tanto conocedor o sujeto epistémico.

II. **Apercepción y existencia**

En muchos de los pasajes en que Kant caracteriza la apercepción como una conciencia de la espontaneidad del pensamiento, sostiene también que esto implica un conocimiento de la existencia. Por otra parte, del mismo modo como niega a esta conciencia el estatus de experiencia (conocimiento empírico) de la espontaneidad, así también niega que este conocimiento de la existencia pueda equivaler al conocimiento de uno mismo como ser pensante. De esta manera, Kant comienza la exposición de la apercepción, en el § 25 de la «Deducción trascendental», destacando que «en la síntesis trascendental [...] y, por lo tanto, en la *originaria* unidad sintética de la apercepción, soy consciente de mí mismo, no como aparezco ante mí ni tampoco como soy en mí mismo, sino simplemente de que soy» (B 157). Además, en la nota a pie de página en esta misma sección, establece: «El "Yo pienso" expresa el acto de determinar mi existencia. La existencia está, pues, dada en él, pero no por eso está dado el modo como yo deba determinarla, i. e., poner la diversidad perteneciente a ella» (B 157 n.). La misma línea de pensamiento es desarrollada posteriormente en la versión de la segunda edición de los «Paralogismos» y, en especial, en la nota a pie de página, notoriamente oscura, que contiene, además, lo esencial de la crítica kantiana a la inferencia del *cogito* cartesiano.

> El «Yo pienso», como ya se ha dicho, es una proposición empírica que contiene en sí misma la proposición «Yo existo». Pero no puedo decir «Todo lo que piensa existe», pues en ese caso la propiedad de pensar haría de todos los seres que la poseen seres necesarios. Por lo tanto, mi existencia no puede considerarse inferida de la proposición «Yo pienso», como Descartes pretendía —pues, para ello, tendría que estar precedida por la premisa mayor «Todo lo que piensa existe»—, sino que es idéntica con ella. El «Yo pienso» expresa una intuición empírica indeterminada, i. e., una percepción (y por consiguiente muestra que esa sensación, que como tal pertenece a la sensibilidad, se encuentra en la base de esta proposición existencial). Pero el «Yo pienso» precede a la experiencia que es requerida para determinar el objeto de la percepción, mediante la categoría con respecto al tiempo; aquí la existencia no es todavía categoría

alguna. La categoría como tal no tiene referencia a un objeto dado indeterminadamente, sino solamente a un objeto del cual se tiene un concepto y del cual se quiere saber si existe o no fuera del concepto. Una percepción indeterminada significa aquí solamente algo real que es dado, dado al pensamiento en general, y por lo tanto no como fenómeno ni tampoco como cosa en sí (*noumenon*), sino como algo que existe realmente y que es designado como tal en la proposición «Yo pienso» Debe hacerse notar que cuando digo que la proposición «Yo pienso» es una proposición empírica, no quiero decir por ello que el *Yo* en esta proposición es una representación empírica. Al contrario, es puramente intelectual, pues pertenece al pensamiento en general. Pero sin alguna representación empírica que proporcione el material para el pensamiento, no tendría lugar el *actus* «Yo pienso»; sin embargo, lo empírico es solo la condición de la aplicación o uso de la facultad intelectual pura [B 422 n]

Tomando esta nota como nuestro texto principal para la exposición del punto de vista kantiano sobre la conexión entre apercepción y existencia, es claro que debemos distinguir en la posición kantiana tres aspectos íntimamente vinculados: 1) la afirmación de que la existencia ya está dada en el «Yo pienso» o, lo que es lo mismo, que este «contiene en sí mismo la proposición "Yo existo"»; 2) la declaración de que «Yo pienso» es una proposición empírica; 3) la crítica de la inferencia cartesiana *cogito, ergo sum*. En lo que se presenta a continuación propongo tratar separadamente cada uno de estos aspectos, a pesar de que habrá necesariamente algún solapamiento.

A. *«Yo pienso» y «Yo existo»*

Obviamente, la explicación kantiana de la naturaleza de la conexión entre estas dos proposiciones está vinculada con su crítica a Descartes, pero el señalamiento lógico en el que Kant insiste merece ser considerado independientemente de esta crítica. En la primera edición, Kant destaca su referencia específica a Descartes diciendo que «la supuesta inferencia cartesiana *cogito, ergo sum*, es en realidad una tautología, ya que el *cogito* (*sum cogitans*) afirma mi existencia de manera inmediata» (A 355). En la segunda edición, en la nota a pie de página ya citada, Kant destaca que la cuestión es simplemente que las proposiciones «Yo pienso», «Yo estoy pensando» y «Yo existo pensando» son todas ellas equivalentes. Así pues, parece ser que lo que Kant sostiene es que el supuesto o presuposición existencial está establecido ya en la proposición

«Yo pienso» y, por lo tanto, no puede considerarse propiamente como una inferencia a partir de dicha proposición.

En una interesante exposición de los crípticos señalamientos kantianos en torno al *cogito*, Bernard Williams ha sugerido como posible fuente de los puntos de vista de Kant el aforismo de Spinoza «"pienso luego existo" es una proposición equivalente a "estoy pensando"».[16] Sin duda, Williams está en lo correcto en su pretensión de que esto refleja el punto de vista de Kant. Sin embargo, considerando la actitud extremadamente negativa de Kant hacia Spinoza, esta no parece ser una fuente muy probable. Leibniz está más cerca del punto que directamente los afecta. En los *Nuevos ensayos* destaca la misma idea cuando escribe «Decir "Yo pienso, luego Yo soy", en realidad no es probar la existencia a partir del pensamiento porque decir *pensar* es decir *Yo soy*».[17] Ya que Kant era un estudioso entusiasta de los *Nuevos ensayos*, sin duda estuvo familiarizado con este señalamiento de Leibniz. Pero, en realidad, no hay necesidad alguna de asumir que el punto de vista de Kant en torno al *cogito* tiene algún origen externo. La idea principal es simplemente su pretensión de que la existencia se sigue directamente del concepto de apercepción como conciencia de la actividad de pensar. No puede haber actividad sin agente y reconocer la existencia de una actividad es reconocer la existencia de algo que actúa.

B. *«Yo pienso» como proposición empírica*

Esta pretensión es más dificultosa, en especial si se intenta conectarla con la declaración de que el Yo que funciona como sujeto de la proposición no es empírico. Además, es precisamente en este punto donde la explicación de Kant adolece de una falta de distinción clara entre apercepción empírica y apercepción trascendental. Sin duda alguna, parte de lo que Kant quiere dar a entender aquí es que la proposición expresa, más bien, una verdad contingente y no una verdad necesaria. En este aspecto, Kant está nuevamente de acuerdo con Leibniz, quien sostiene que es una «proposición de hecho, fundada en la experiencia inmediata, y no una

---

16 Bernard Williams, «The Certainty of the Cogito», en *Descartes. A Collection of Critical Essays*, ed. Willis Doney, p. 95. Spinoza afirma esto en los *Principios de la filosofía cartesiana*, I, Prolegómeno.

17 G.W. Leibniz *New Essays on Human Understanding*, libro 4, capítulo 7, § 7, p. 411

proposición necesaria cuya necesidad es vista en el acuerdo inmediato de las ideas».[18] Sin embargo, el texto también señala que parte de lo que Kant quiere decir es que alguna representación sensible dada debe funcionar como ocasión para el acto de pensar y, por lo tanto, para la conciencia de la existencia. Sin algo dado a la sensibilidad, i. e., sin sensación, no habría *cogitatio* o, mejor aún, no habría *ergo sum cogitans*. En otras palabras, la aprehensión de algún contenido sensible (como modificación del sentido interno) es una condición necesaria de la conciencia de la existencia que es presuntamente inseparable de la conciencia del pensamiento. Así pues, Kant sostiene entre paréntesis que «la sensación, que como tal pertenece a la sensibilidad, se halla en la base de la proposición existencial» y, por otra parte, al final de la nota, que «lo empírico es solo la condición de la aplicación o uso de la facultad intelectual pura». Aquí la observación importante no es que lo empírico *solo* sea la condición, sino más bien que lo empírico *es* la condición. De esto se sigue que la apercepción, como conciencia real del pensamiento («algo real»), siempre contiene un elemento empírico.

La situación se complica debido a la insistencia kantiana en torno a que la sensación que proporciona la ocasión para la apercepción y, por lo tanto, para la aprehensión de la existencia, no es en sí misma una representación empírica del sujeto. En efecto, no es en absoluto una representación del sujeto. Además, ya que en la apercepción trascendental o pura se abstrae explícitamente todo lo empírico, incluida la sensación, y ya que no existe representación no empírica determinada del sujeto (no existe intuición intelectual), se sigue que el sujeto pensante, cuya existencia está dada o «contenida» en la conciencia del pensamiento, puede ser caracterizado solo como «algo en general = *x*». Es claro que esta es una representación no empírica, «puramente intelectual». En efecto, no es algo más que el pensamiento vacío de un sujeto lógico. Por consiguiente, del hecho de concebir que el sujeto del pensamiento existe como sujeto no empírico no se sigue que podemos tener algún conocimiento no empírico de la naturaleza «real» o nouménica de este sujeto. Kant destaca este punto en la «Deducción trascendental», cuando hace notar que, mediante la apercepción, «soy consciente de mí mismo, no como aparezco ante mí ni tampoco como soy en mí mismo, sino solamente de que soy» (B 157).

Esto nos pone en posición de señalar el sentido de la misterio-

18 *Ibíd.*

sa observación kantiana de que la noción de existencia contenida en el *cogito* no puede identificarse con la categoría de existencia. Kant justifica esto sobre la base de que nos estamos ocupando de un «objeto dado indeterminadamente» y «la categoría como tal» no se aplica a tal objeto sino solo a aquel del cual tenemos un concepto y del que queremos saber «si existe o no fuera del concepto». Detrás de esto se halla la tesis kantiana de que la existencia, a diferencia de otras categorías (al menos de las categorías no modales), no es un predicado real o determinación de una cosa, sino que contiene solamente la postulación de un objeto real correspondiente a un concepto dado.[19] Dada esta doctrina, se sigue que la categoría de existencia es puesta en operación solo cuando tenemos un concepto determinado y deseamos establecer si existe o no un objeto real que responda a ese concepto. Pero esto es precisamente lo que falta en el caso del Yo o del «Yo pienso». En lugar de un concepto determinado de un sujeto pensante, tenemos solamente una «percepción indeterminada» o, como Kant señala, una «mera conciencia» (A 346 / B 404) que es inseparable del acto de pensar o está «contenida en» él. Ya que no está conectada con un concepto determinado o descripción definida de un individuo pensante, «Yo pienso» no puede producir un juicio existencial genuino, lo cual sería el caso si implicara la categoría.

C. *La crítica kantiana al «cogito, ergo sum»*

La crítica kantiana a la inferencia cartesiana del *cogito* está incrustada en su crítica general a la psicología racional, pero es más conveniente tratarla separadamente. La crítica en sí se divide

19. Una explicación muy distinta de este tema es la que presenta Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason»*, p. 330 n. Kemp Smith sostiene que Kant niega que *existencia* funcione aquí como una categoría incompatible con la doctrina de los postulados. Desde su punto de vista, *existencia* difiere de las categorías de relación en que «parecería imposible distinguir entre un uso determinado y uno indeterminado de ella O afirmamos o no afirmamos la existencia» Sin embargo, esto simplemente no es el caso. Como hemos visto en nuestra explicación del «Esquematismo» (Capítulo 8), el esquema de realidad (*Wirklichkeit*) es «existencia en algún tiempo determinado», y el concepto puro (realidad lógica) es precisamente el concepto asertórico A la luz de esto, podemos apreciar que lo que Kant está haciendo en esta nota es negar que en el caso presente se aplique el esquema de realidad al sujeto de apercepción Sin embargo, hay aún un aserto y, con él, un «uso lógico» de la categoría o, lo que es lo mismo, un uso de la «categoría pura» Cualesquiera que fueran las dificultades generales contenidas en esta doctrina, estas no son mayores en el caso de las categorías modales que en los casos de cualquier otra categoría.

exactamente en dos partes. La primera se basa en la interpretación que Kant hace de la inferencia como un silogismo. Su tesis es que, interpretada de este modo, la inferencia produce la inaceptable conclusión de que todo lo que piensa existe necesariamente. La segunda está íntimamente vinculada con el argumento general de los «Paralogismos» y se dirige directamente contra el proyecto cartesiano, tal como se presenta en el programa completo de la duda radical. Considerado a través de los lentes kantianos, este proyecto puede describirse como el intento de llegar a la certeza de la existencia de un Yo nouménico como *res cogitans* simplemente mediante la reflexión de lo que debe presuponerse como condición del pensamiento.

El problema básico de la primera parte de la crítica kantiana radica en su interpretación silogística de la inferencia del *cogito*, interpretación que es generalmente rechazada por los intérpretes de Descartes.[20] Sin embargo, la crítica kantiana al proyecto cartesiano está basada enteramente sobre su propia explicación de la apercepción. Por lo tanto, es independiente de su interpretación de la forma lógica de la inferencia del *cogito*. Su tesis central es que el *cogito*, que sobrevive al programa de la duda radical, no es más que el «Yo pienso» que debe poder acompañar todas mis representaciones y que, por esa misma razón, no puede ser abolido ni siquiera por la más radical de las dudas. En correlación, nuestra concepción de este *cogito* debe caracterizarse como la «mera representación» o «conciencia puramente intelectual» de un sujeto permanente del pensamiento. Dada esta posición, el

---

20. En apoyo de este rechazo es habitual citar la declaración cartesiana de que «Quien dice "*Yo pienso, luego Yo soy* o existo" no deduce la existencia a partir del pensamiento mediante un silogismo, sino que en un simple acto de visión mental reconoce esto como si fuera algo que se conoce *per se*» («Respuesta al segundo grupo de objeciones», en *Philosophical Works of Descartes*, vol. 2, p. 38). Sin embargo, el problema interpretativo está lejos de destacarse tan claramente como este y otros pasajes similares lo sugerirían. Por ejemplo, de acuerdo con Anthony Kenny (*Descartes: A Study of His Philosophy*, p. 51), «la premisa *cogito*, en conjunción con la presuposición de que es imposible que el que está pensando fuera no existente, produce la conclusión *sum*» Kenny también señala que la única cosa requerida para interpretar esta inferencia simplemente como un silogismo es aceptar la tesis de que *existencia* es un predicado. Ya que Kant crítica la versión cartesiana del argumento ontológico sobre la base, precisamente, de que considera *existencia* como un predicado (real), ciertamente resulta razonable para Kant interpretar del mismo modo la inferencia del *cogito* Además, dada esta interpretación, Kant está totalmente en lo correcto al sostener que tal inferencia implica que todo lo que piensa existe necesariamente, «pues en ese caso la propiedad de pensar haría de todos los seres que la poseen seres necesarios». Este tema es tratado por Bernard Williams, «The Certainty of the Cogito», p. 94

error de Descartes es claro: identifica el Yo formal o trascendental con el Yo real o nouménico. Como resultado de esta identificación ilícita, Descartes creyó, erróneamente, que había llegado, por medio de la inferencia del *cogito*, a una certeza respecto de nuestra propia existencia como una sustancia pensante (*res cogitans*) individual. Esto es un claro ejemplo de lo que Kant llama «ilusión trascendental». Además, está estrechamente vinculado con el error básico de la psicología racional que veremos a continuación.

Sin embargo, primero vale la pena señalar que esta misma idea ha sido destacada, con distintos términos, por Bernard Williams, quien enfatiza que en el universo solipsista producido por la duda cartesiana, donde el Yo es ubicuo, el *Yo* no puede cumplir con su función de referencia normal porque no existe un contenido particular al cual pueda acompañar y excluir cualquier otro.[21] Kant no se ocupa explícitamente del problema de la referencia, sino que se inclina más bien a plantear la cuestión en términos francamente epistemológicos. De esta manera, insiste en la necesidad de la intuición sensible como aquello mediante lo cual únicamente un sujeto pensante individual puede ser dado a la mente como objeto. Sin embargo, es claro que estas dos maneras de caracterizar el *cogito* cartesiano dan casi lo mismo. En efecto, la explicación kantiana corta más profundamente porque muestra que la razón que hace que la representación del Yo sea «puramente intelectual» es que no hay un contenido particular individuante al cual el Yo pueda unirse. Debido a esto, *Yo* designa solamente «algo en general», lo cual quiere decir que no se refiere en absoluto a algo. Además, la ubicuidad del Yo a la cual Williams alude es explicada en términos kantianos por el hecho de que este debe ser capaz de acompañar todas mis representaciones.

III. La crítica a la psicología racional

Por *psicología racional* Kant entiende una teoría metafísica del alma, mente o Yo que se basa, únicamente, en un análisis de su capacidad de pensar o, lo que es lo mismo, en su supuesta naturaleza de «ser pensante». En cuanto que es racional, tal psicología debe abstraer o ignorar todo lo que puede ser aprehendido respecto de la mente y sus contenidos por medios empíricos. Kant describe la situación señalando que «Yo pienso» es «el único texto de la psicología racional a partir del cual debe desarrollar todo su

21. Williams, «The Certainty of the Cogito», p. 106.

saber» (A 343 / B 402). Sobre la base de este texto único, uno supone que es capaz de demostrar que el alma es una sustancia simple, inmaterial y perdurable. A su vez, esto se propone para proporcionar una base para la demostración de la inmortalidad del alma, lo cual es la última meta de esta «ciencia».

Si bien la psicología racional incorpora tesis y argumentos presentados por otros filósofos, sobre todo Leibniz, es obviamente una prolongación sistemática del proyecto cartesiano.[22] Por lo tanto, no debe sorprendernos encontrar que la crítica kantiana de esta «ciencia» forma parte de su crítica a la inferencia del *cogito*. Lo esencial de la cuestión se encuentra en la proposición «Mediante este Yo, o él, o lo (la cosa) que piensa, nada es representado sino un sujeto trascendental de los pensamientos = *x*» (A 346 / B 449). El sujeto trascendental es la contraparte del objeto trascendental. Tal como el último es el concepto de la mera forma de un objeto (el concepto de un «objeto en general»), lo cual es lo único que queda para el pensamiento cuando se abstrae del contenido sensible mediante el cual puede ser representado un objeto real, así también el primero es el concepto de la mera forma de un sujeto pensante (un sujeto lógico del pensamiento, o «sujeto en general»), lo cual es todo lo que queda cuando se abstrae del contenido del sentido interno. Por lo tanto, la tesis es que la psicología racional confunde este concepto formal o vacío con el concepto de un sujeto real o nouménico (en sentido positivo) al cual pueden atribuirse sintéticamente los predicados no sensibles. En resumen, la psicología racional hipostasia este sujeto meramente lógico o trascendental; y esta hipostatización genera las pseudoinferencias de la psicología racional, tal y como la hipostatización de la idea de una totalidad absoluta de las condiciones da origen a las «Antinomias».

La clave del argumento kantiano en la segunda edición (en el cual me concentraré por razones de brevedad) se halla en la declaración según la cual la confusión o hipostatización, y por lo tanto

22. Jonathan Bennett (*Kant's Dialectic*, 66-69) se refiere a la «base cartesiana» de los «Paralogismos» y entiende por ello «la posición intelectual en la que uno atiende solamente a su mente y sus estados» (p 66) Considerando la importancia que tiene para Kant el contraste entre apercepción y sentido interno, esto es un poco engañoso y no capta adecuadamente la observación kantiana según la cual el «Yo pienso» es «el único texto de la psicología racional». Por otra parte, tal como el propio Bennett parece reconocer (p 83, n. 4), no todos los argumentos de esta sección de la *KrV* que ahora revisamos pueden atribuirse a Descartes Una exposición de las raíces leibnizianas del «Segundo paralogismo» se encuentra en Margaret Wilson, «Leibniz and Materialism», *Canadian Journal of Philosophy*, 3 (1974), 495-513, esp 509-513

los propios «Paralogismos», se basan en el siguiente silogismo no válido:

> *Lo que no puede ser pensado de otro modo más que como sujeto, no puede existir más que como sujeto y es, por tanto, sustancia. Un ser pensante, considerado solo como tal, no puede ser pensado más que como sujeto. Por lo tanto, existe solo como sujeto, es decir, como sustancia* [B 410-411].

El silogismo comete la falacia de un término medio ambiguo (*a sophisma figurae dictionis*). En su análisis de este silogismo, Kant afirma que el término usado ambiguamente es *pensamiento*. Sin embargo, sería más exacto localizar la ambigüedad en la expresión completa: «Lo que no puede ser pensado de otro modo más que como sujeto». En la premisa mayor esta se refiere a un objeto o entidad en general y, por lo tanto, (supuestamente) a algo que puede ser dado en la intuición. Decir que tal entidad no puede ser pensada de otro modo más que como sujeto equivale a decir que es una sustancia. Este es un juicio sintético en el cual un objeto es subsumido bajo una categoría. En contraste, en la premisa menor esta es simplemente el sujeto pensante, el cual no puede pensarse a sí mismo más que como sujeto, en la medida en que se considera a sí mismo como el sujeto del pensamiento. Aquí la expresión clave es «solo como tal». Es claro que esta es una elipsis de «solo como sujeto del pensamiento», la cual es la única manera en que la psicología racional pretende considerar el Yo. Aquí, *pensamiento* se transforma en la tautología de que el sujeto del pensamiento debe considerarse a sí mismo como sujeto del pensamiento. Como tal, esto nos autoriza a concluir que este sujeto de pensamiento autoconsciente es una sustancia pensante real.

Este esquema se aplica a cada una de las inferencias de la psicología racional. Al apelar a él, Kant puede mostrar, en cada caso, que una declaración meramente analítica acerca de cómo debe concebirse un sujeto del pensamiento es considerada, erróneamente, una declaración sintética a priori en torno a la naturaleza de un ser pensante real. Esto es ejemplificado claramente en el caso del «Primer paralogismo», el cual se ocupa de la sustancialidad del alma. El análisis kantiano del argumento comienza con la caracterización del Yo como el «sujeto determinante de la relación que constituye el juicio» (B 407). La idea es la misma que antes: el Yo que piensa (el sujeto que juzga) debe ser capaz de considerarse a sí mismo como el sujeto lógico del pensamiento. La pretensión es «lógica» en el sentido de estar fundada en un análi-

sis de las condiciones formales del pensamiento. Esto se refleja en la descripción que el propio Kant hace de la proposición como «apodíctica y aun idéntica». Pero, en oposición a la psicología racional, Kant insiste también en que esto no significa que «Yo, como *objeto*, sea para mí mismo un ser subsistente o sustancia». La última es una proposición sintética a priori que debe distinguirse de la primera, la cual es una proposición analítica.

El «Segundo paralogismo» se ocupa de la unidad o simplicidad del sujeto del pensamiento, y recibe un tratamiento similar. Kant destaca «que el *Yo* de la apercepción, y por lo tanto el *Yo* de todo pensamiento es *uno* [*ein Singular*], y no puede resolverse en una pluralidad de sujetos y que significa, por consiguiente, un sujeto lógicamente simple, es algo que ya está contenido en el concepto mismo de pensamiento y es, por lo tanto, una proposición analítica» (B 407). Sin embargo, esto no autoriza la conclusión (sacada por el psicólogo racionalista) de que el sujeto, cuya unidad es condición de la unidad del pensamiento, y por lo tanto del pensamiento mismo, exista como una sustancia simple. Además, la última afirmación es sintética y, como tal, solo puede establecerse mediante una apelación a la intuición, la cual no es asequible en este caso.

El «Tercer paralogismo» afirma la identidad nouménica del sujeto pensante, que Kant identifica con su personalidad.[23] El análisis es virtualmente idéntico al del Paralogismo anterior. Nuevamente, la idea básica es que la psicología racional confunde una proposición analítica referente a la identidad del sujeto lógico del pensamiento con una proposición sintética referente a la identidad de una persona.

El «Cuarto paralogismo» señala el punto en el que la crítica general a la psicología racional está vinculada con la crítica específica a Descartes. Lo interesante es que esto se corresponde exactamente en las dos ediciones, aun cuando la doctrina que se critica es modificada completamente en la segunda edición. En la primera edición, el tema del Paralogismo es la problemática de Descartes o el idealismo escéptico. En la segunda, el Paralogismo aborda la doctrina cartesiana según la cual el alma, en cuanto

---

23. Esta identificación es fácilmente mal comprendida. Por lo tanto, debe señalarse que Kant distingue entre sentido moral y sentido psicológico de personalidad (*Die Metaphysik der Sitten*, *Ak*, VI, 223). Por la primera se entiende la «libertad de un ser racional bajo la ley moral», y por la última, «la capacidad de ser consciente de la identidad de uno mismo en las diversas condiciones de la existencia de uno». Es claro que la última concepción es la que opera en el Paralogismo. La misma concepción se encuentra en la *Antropología*, § 1, *Ak*, VII, 127.

sustancia pensante, puede existir independientemente de su cuerpo. A diferencia de su contraparte en la primera edición, la temática tratada aquí está relacionada directamente con el problema de la inmortalidad y, por lo tanto, con los intereses centrales de la psicología racional.

Se ataca específicamente el argumento que infiere la diferencia ontológica del alma o mente, en cuanto sustancia pensante, a partir del cuerpo, basándose en que el sujeto puede distinguir entre su propia existencia como ser pensante y aquellas otras cosas «fuera» de él, incluyendo su propio cuerpo. A pesar de que Kant no se refiere aquí a Descartes, se nota rápidamente que se está refiriendo al bien conocido argumento de la segunda y sexta «Meditaciones». En la «Segunda meditación», Descartes sostiene que la mente está segura de su existencia como cosa que piensa, incluso ante la negación metodológica (en el supuesto del Genio Maligno) de la existencia del cuerpo. Descartes reconoce que, por sí mismo, esto no establece que la mente sea distinta del cuerpo, pero sostiene que se establece en la «Sexta meditación», donde se apela a la veracidad de Dios. Este es poco más o menos el argumento cartesiano oficial; contiene una combinación de la tesis según la cual la mente puede ser concebida clara y distintamente prescindiendo del cuerpo (establecida, presuntamente, en la «Segunda meditación»), con el principio de que «todas las cosas que aprehendo clara y distintamente pueden ser creadas por Dios de la misma manera que las concibo». Sobre esta base, Descartes concluye:

> Basta que pueda aprehender clara y distintamente una cosa prescindiendo de la otra para estar seguro de que son diferentes una de otra, pues sería posible, al menos para la omnipotencia de Dios, hacer que existieran separadas; no importa mediante qué poder sea hecha esta separación para que yo esté obligado a juzgarlas como diferentes. Por lo tanto, precisamente porque conozco con certeza que Yo existo, y en tanto que no observo que alguna otra cosa pertenezca necesariamente a mi naturaleza o esencia, excepto que soy una cosa pensante, concluyo justamente que mi esencia consiste solamente en que soy una cosa que piensa [o una sustancia cuya esencia o naturaleza es enteramente pensar].[24]

La críptica reformulación que Kant hace de la línea del argumento no contiene ninguna referencia a las habituales nociones

---

24. Descartes, «Sexta meditación», en *Philosophical Works of Descartes*, vol. 1, p 190

cartesianas de claridad y distinción de las ideas y de veracidad divina. Sin embargo, capta el paso esencial que va de concebir la separación a existir separado. Por otra parte, Kant caracteriza este paso de modo tal que queda claro que el error que contiene es idéntico al error cometido en el argumento del *cogito* y en los otros «Paralogismos». De esta manera, Kant insiste en la analiticidad de la proposición que afirma que puedo distinguir mi existencia como ser pensante de la existencia de otras cosas fuera de mi, incluyendo mi propio cuerpo. Aquí el peso recae en *otras cosas*. Ya que esto se refiere a algo distinto de mí mismo en cuanto ser pensante, obviamente incluye en su esfera de acción mi propio cuerpo. Por lo tanto, en este sentido es una verdad analítica que mi cuerpo es «otro», y, por consiguiente, distinto de mi mente. Sin embargo, el punto clave es que, partiendo de esto, no puedo determinar (como Descartes trata de hacerlo) si la autoconciencia es posible «prescindiendo de las cosas fuera de mí, mediante las cuales me son dadas las representaciones y, por lo tanto, si podría existir meramente como ser pensante (i. e., sin existir como ser humano)» (B 409). Aunque Kant no lo dice explícitamente, es obvio que la última proposición es sintética y que, como tal, solo puede basarse en una intuición del sujeto pensante.

La versión del Paralogismo en la segunda edición tiene una precisión y claridad raramente alcanzada por Kant, cuando menos en el resto de la *KrV*. En cada caso, se considera que el Paralogismo procede del intento de llegar a tesis metafísicas sustantivas respecto de la mente mediante la mera reflexión del acto de pensar. Este proyecto está destinado al fracaso, porque, dados sus escasos recursos (el «Yo pienso» es «el único texto de la psicología racional»), solo puede proporcionar una caracterización totalmente vacía de la naturaleza de la mente: «una cosa que piensa».[25] Sin embargo, el problema se presenta tan pronto como pasamos de este resultado puramente crítico al intento de Kant por vincular su análisis de la apercepción con su distinción trascendental. Ahora nos ocuparemos de este tema.

---

25. Véase en este aspecto Wilfrid Sellars, «.. The I or he or it (the thing) which thinks...», *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 44 (septiembre de 1971), esp. p. 9

IV. Apercepción y Yo nouménico[26]

La *KrV* contiene dos doctrinas distintas e incompatibles en torno a la relación entre el sujeto de la apercepción y el Yo nouménico. De acuerdo con la primera, la cual es la posición oficial de Kant, el sujeto de la apercepción se identifica simplemente con el Yo nouménico o «real». Kant manifiesta brevemente este punto de vista en una reflexión, frecuentemente citada, en la que se destaca que «El alma en la apercepción trascendental es *substancia noumenon*; en consecuencia no tiene permanencia en el tiempo, ya que pertenece solo a los objetos en el espacio».[27] Sin embargo, este primer punto de vista hace que la distinción fenómeno-nóumeno, directamente relevante en el análisis del autoconocimiento (lo cual es indudablemente lo que atrae a Kant), resulte incoherente y en conflicto con la intención crítica del argumento de los «Paralogismos». De acuerdo con la segunda, que considero que expresa más profundamente el punto de vista de Kant, el sujeto de la apercepción se distingue del Yo nouménico y de cualquier clase de *objeto* inteligible. Esta posición es coherente y compatible con la crítica de la psicología racional. El problema con ella es que hace que la aplicación de la distinción trascendental al problema del autoconocimiento resulte extremadamente complicada. En lo que se presenta a continuación examinaré cada una de estas temáticas.

A. *La perspectiva oficial y su incoherencia*

Este punto de vista es consistente con la posición oficial de Kant en torno al sentido interno. Ambos descansan sobre un presunto paralelismo entre sentido externo y sentido interno, y resultan ser insostenibles por esa misma razón. La característica esencial de esta consideración es que el sujeto de la apercepción o sujeto trascendental («el Yo o él o ello [la cosa] que piensa») es tratado como una clase especial de objeto, i. e., como un «objeto trascendental del sentido interno».[28] Tal doctrina está implícita en aquellos pasajes donde Kant insiste en que el sentido interno y la

26 Buena parte del propósito general del argumento de esta sección, si bien no todos sus detalles, fue sugerido por la exposición de Pierre Lachièze-Rey, *L'idéalisme kantien*, 149-207

27. Reflexión 6001, *Ak*, XVIII, 420-421

28. Véase *KrV*, A 361, A 358-359; *Crítica del juicio*, «Introducción», *Ak*, V, 175. Kemp Smith ha atribuido a Kant dicha posición: *Commentary*, 322-326. También lo han hecho Heimsoeth y Martin (véase la nota 4 de este capítulo).

apercepción producen una conciencia doble de un Yo único,[29] pero puede encontrarse a lo largo de toda la *KrV* en ambas ediciones. Con el propósito de ilustrarlo, citaré tres pasajes, procedentes cada uno de ellos de las tres grandes divisiones de la *KrV*, donde está presente esta perspectiva ya sea implícita o explícitamente.

El primero está tomado de la adición hecha a la «Estética trascendental» en la segunda edición que se examinó en el capítulo pasado. En la parte del texto que es importante para lo que ahora nos interesa, Kant escribe:

> Todo lo que es representado mediante un sentido es, por eso mismo, siempre fenómeno, y por consiguiente debemos o bien rechazar la existencia de un sentido interno o bien aceptar que el sujeto que es el objeto de dicho sentido solo puede ser representado por él como fenómeno y no como ese sujeto juzgaría de sí mismo si su intuición fuera meramente una actividad propia, i. e., intelectual. Toda la dificultad estriba en mostrar cómo puede un sujeto intuirse a sí mismo interiormente; y esta dificultad es común a toda teoría [B 68].

El segundo pasaje procede del § 24 de la «Deducción trascendental». Aquí, Kant intenta abordar la «paradoja» que considera se genera en la explicación del sentido interno dada en la «Estética trascendental»:

> [.] este sentido representa ante la conciencia, incluso a nosotros mismos, tan solo como aparecemos y no como somos en nosotros mismos. Porque nos intuimos solamente tal y como somos *afectados* interiormente, y esto parece ser contradictorio, puesto que entonces tendríamos que estar en una relación pasiva (de afección activa) respecto de nosotros mismos. Para evitar esta contradicción, en los sistemas de psicología comúnmente se considera que el *sentido interno*, al cual hemos distinguido cuidadosamente de la facultad de la *apercepción*, es idéntico a esta última [B 152-153].

El tercer pasaje proviene de la explicación del «*Idealismo trascendental*» que se da en las «Antinomias». En un esfuerzo por mostrar que la noción de idealidad trascendental es aplicable tanto al sentido interno como al sentido externo, Kant afirma:

> Ni siquiera la intuición interna y sensible de nuestra mente (como objeto de la conciencia), que es representada como determi-

29. Véase *Antropología*, § 4, *Ak*, VII, 134 n ; *Die Fortschritte*, *Ak*, XX, 270.

> nada por la sucesión de diferentes estados en el tiempo, es el verdadero Yo tal y como existe en sí mismo —i. e., no es el sujeto trascendental— sino solo un fenómeno, que ha sido dado a la sensibilidad, de este ser desconocido para nosotros [A 492 / B 520].

El supuesto que se encuentra en la base de todos estos pasajes es que el problema del autoconocimiento estriba en explicar cómo el sujeto de la apercepción puede conocerse a sí mismo como objeto. Como el primer pasaje señala, se considera que esto es algo que debe ser explicado por toda teoría del autoconocimiento. Todo lo que la teoría kantiana sostiene es que tal conocimiento está sujeto a las mismas condiciones epistémicas y limitado de la misma manera que las otras especies de conocimiento. De esto se sigue que el sujeto de la apercepción puede conocerse a sí mismo solamente como aparece ante sí mediante el sentido interno y no como es en sí mismo o, lo que es lo mismo, no de la manera en que podría conocerse si su intuición fuera intelectual. Teniendo en cuenta esta manera de plantear el problema del autoconocimiento, resulta inevitable la identificación del sujeto de la apercepción, el cual es concebido solamente como un sujeto trascendental = x, con el Yo real o nouménico.

Esta línea de pensamiento ha estado sujeta a constantes críticas que se remontan a la época inicial de su aparición pre-crítica en la «Disertación inaugural».[30] En la literatura reciente ha estado sujeta especialmente a la aguda crítica de Strawson, quien sostiene que para Kant es crucial establecer una conexión «como un tipo de identidad» entre el sujeto natural o empírico y el sujeto «real» o suprasensible. Apoyando su explicación solo en un texto de las «Antinomias», Strawson afirma también que para Kant el punto de conexión se ha de encontrar «en la conciencia que tiene el hombre de su posesión y ejercicio del poder de pensar de las facultades del entendimiento y la razón».[31] En otras palabras, se supone que, mediante la apercepción, el sujeto empírico reconoce que se identifica con el sujeto trascendental que «realmente» es. Por lo tanto, desde este punto de vista, la apercepción no es meramente una conciencia del Yo «real» o nouménico, sino, además, de su identidad con el Yo empírico.

---

30. Los primeros críticos de este aspecto de la doctrina kantiana fueron Lambert y Mendelssohn. Kant se ocupó de estas críticas en la famosa carta a Marcus Herz del 21 de febrero de 1772. Posteriormente, Pistorius presentó críticas similares contra la doctrina del sentido interno expuesta en la *KrV*. Para una exposición de estas críticas, véase Benno Erdmann, *Kants Kriticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft*, pp. 106-107.

31. Strawson, *The Bounds of Sense*, p. 248.

De acuerdo con Strawson, esta doctrina es incoherente en dos puntos. El primero es que tanto la conciencia de la actividad de pensar (la apercepción) como el pensamiento que es percibido tiene lugar en el tiempo. Por consiguiente, esta conciencia y su «objeto» deben asignarse a un ser que, en los términos de Strawson, «*tiene* una historia y que, por lo tanto, no es un ser suprasensible, no es el sujeto en el cual la representación de tiempo tiene su fundamento originario».[32] El segundo es que, al identificar al sujeto autoconsciente empíricamente que tiene una historia con un sujeto trascendental, el propio Kant se compromete con la absurda doctrina de que el Yo empírico *aparece al* y es, al mismo tiempo, *un fenómeno del* Yo «real» suprasensible. Una vez más, el problema procede de la naturaleza presuntamente atemporal de tal sujeto. Puesto que es atemporal, el aparecer de los estados sucesivos del sujeto empírico (con el cual supuestamente se identifica) no puede considerarse como un acontecimiento en el tiempo; pero cualquier intento de dar una interpretación no temporal al verbo *aparecer* nos deja inmediatamente en lo ininteligible. Por las mismas razones, no tiene ningún sentido referirnos a la sucesión de estados en el sujeto empírico como el fenómeno *del* sujeto suprasensible. A partir de esto, Strawson concluye:

> La referencia a mí mismo como soy (suprasensiblemente) se derrumba por superflua e injustificada, y, con ella, queda descartado todo fundamento para afirmar que, en la autoconciencia empírica, aparezco a mí mismo de manera distinta a como realmente soy.[33]

Si bien es cierto que muchos detalles de la explicación de Strawson son discutibles, particularmente su falla total al tratar la distinción entre sentido interno y apercepción, no puede negarse que su análisis llega hasta el fondo del asunto. La verdad es simplemente que el lenguaje de Kant, tal como se halla en el pasaje citado y en muchos otros textos, permite tal interpretación y crítica. Como ya se ha indicado, el punto clave es la identificación del sujeto de la apercepción con el Yo «real» o nouménico. Dada esta identificación, parece que estamos obligados a concebir que el su-

---

32. *Ibíd.*

33. *Ibid.*, p. 249. Vale la pena mencionar que Lachièze-Rey ya había señalado el meollo de la crítica de Strawson cuando afirma que «Ainsi l'unité des deux moi ne peut être justifiée par une théorie qui ferait du moi empirique le phénomène du moi déterminant» (*L'idealisme kantien*, p. 156). [«De esta manera, la unidad de dos Yo no puede estar justificada por una teoría que haría del Yo empírico el fenómeno del Yo determinante.» *N. de la T.*]

jeto empírico aparece al sujeto trascendental y es, al mismo tiempo, un fenómeno de él, consideración que es incoherente por las mismas razones que Strawson menciona.

La incoherencia de esta perspectiva también puede ponerse de manifiesto de otra manera, la cual está mucho más de acuerdo con el pensamiento propio de Kant. El problema estriba en que Kant declara que, si el sujeto de la apercepción tuviera intuición intelectual, podría intuirse de alguna manera y, por lo tanto, conocerse a sí mismo en su capacidad como Yo espontáneo y determinante. Tal declaración es justamente lo que uno esperaría, dada la identificación de sujeto de la apercepción y el Yo nouménico. Desafortunadamente, esto es autocontradictorio, pues exige que se asignen predicados contradictorios a dicho sujeto. *Ex hipothesi*, este tendría que ser, simultáneamente, un intelecto intuitivo (a fin de conocerse a sí mismo de esta manera) y una inteligencia discursiva (a fin de ser conocido como espontáneo, determinante, etc.). Sin embargo, cada una de estas concepciones o modelos de mente es definida por Kant en contraste con el otro. La concepción de una mente que incorpore ambos es autocontradictoria. Así pues, si bien puedo afirmar con coherencia, aunque vacuamente, que si el Yo tuviera un intelecto intuitivo *en lugar de* discursivo podría conocer *otras* cosas (objetos) como son en sí, no puedo afirmar, de manera similar, que podría conocerme a mí mismo como objeto en mi capacidad como sujeto pensante espontáneo. Tampoco sirve de gran cosa estipular que Dios (o alguna otra «inteligencia») posee este conocimiento intuitivo. Aquí la dificultad procede de la naturaleza productiva arquetípica de la intuición intelectual. Al concebirme a mí mismo como conocido por dicha mente, estaría obligado a considerar la espontaneidad de mi propio pensamiento como un producto de algo distinto. Esto es nuevamente una contradicción.

B. *La posición alternativa de Kant*

De la misma manera que el punto de vista kantiano oficial en torno a la apercepción es consistente con su designación oficial del alma (mente o Yo) como el objeto del sentido interno, así también su posición alternativa armoniza con la segunda manera de caracterizar el objeto del sentido interno. En esta consideración alternativa, el rasgo esencial de la apercepción es que esta es una conciencia de la actividad de pensar, y no una conciencia del sujeto que piensa. Esto es paralelo a la doctrina según la cual los

objetos del sentido interno son los contenidos de la mente (sus *cogitationes*), y no la mente en sí misma. Por lo tanto, considerado como un todo, este punto de vista alternativo sostiene que el contraste entre sentido interno y apercepción es un contraste entre una conciencia de los contenidos de la mente (considerados como «objetos subjetivos») y una conciencia de la actividad de pensar. No hay cabida para ninguna conciencia adicional de una mente o de un sujeto pensante que posea esos pensamientos y se ocupe en esa actividad.

Es claro que el segundo punto de vista de la apercepción es el único que opera en la crítica a la psicología racional. Como hemos visto, la caracterización del sujeto de la apercepción como un «sujeto trascendental = *x*» no es propuesta para asignar el acto de pensar a una entidad nouménica inaccesible y que, sin embargo, se ha de identificar con el Yo «real» de uno. Por el contrario, es propuesta para acentuar la uniformidad de la única respuesta posible de la que dispone la psicología racional ante esta cuestión: «¿qué es el yo que piensa?». Sin duda, a esta pregunta puede darse siempre una respuesta *empírica* totalmente correcta. Por ejemplo, podríamos contestar: «Henry Allison». El problema, obviamente, es que tal respuesta se basa en mi concepción de mí mismo como un sujeto en el mundo, con un cuerpo, memoria e historia (en términos kantianos, como un ser cuya «existencia está determinada en el tiempo») y esto es precisamente lo que excluye el método de la psicología racional. Esta «ciencia» está obligada a proporcionar a esta pregunta una respuesta no empírica, basada únicamente en una reflexión de la actividad de pensar. Sin embargo, Kant ha mostrado que tal respuesta es imposible. La razón de esto es simplemente que tal reflexión produce solamente la mera concepción de un sujeto que debe estar presupuesto como condición del pensar. Así pues, lejos de defender la identificación del sujeto de la apercepción con el Yo real o nouménico, la verdadera intención de la crítica kantiana a la psicología racional es mostrar que esta identificación es ilícita.

Es instructivo comparar aquí la posición de Kant con el tratamiento wittgensteiniano de un tema similar en el *Tractatus*. Tal como Wittgenstein señala, «El sujeto pensante, representante, no existe» (*Das denkende, vorstellende Subjekt gibt es nicht*).[34] Y, además, «El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo».[35] Por último, de modo más extensivo: «El yo filosófico

---

34. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.631, p. 117
35 *Ibíd.*, 5.632, p. 117.

[*Das philosophische Ich*] no es el ser humano, ni el cuerpo humano, ni tampoco el alma humana, de la cual se ocupa la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite; no una parte del mundo».[36] A pesar de que Wittgenstein estaba motivado por intereses filosóficos muy distintos, más específicamente por el problema del solipsismo, parece razonable considerar su «Yo filosófico» o «sujeto metafísico» como equivalente al sujeto trascendental de la apercepción kantiano; este es el sujeto que conoce considerado en cuanto conoce, o, en la traducción inglesa de la expresión wittgensteiniana, «el sujeto pensante representante». Por lo tanto, decir con Wittgenstein que no existe tal sujeto o que este es un límite y no una parte del mundo, equivale a decir que es un presupuesto trascendental y, por lo tanto, a diferencia del «alma humana de la cual trata la psicología», no es un objeto en el mundo. Pero si el sujeto metafísico o sujeto trascendental de la apercepción no puede ser considerado como un objeto que pertenece al mundo, entonces no puede identificarse con el Yo nouménico, puesto que el concepto de este último es el concepto de un objeto en el mundo (el «objeto trascendental del sentido interno»), si bien es un objeto que solo puede ser conocido de una manera no sensible.

A pesar de que este punto de vista se encuentra en la base de todo el argumento de los «Paralogismos», hay tres pasajes en los que es especialmente claro. En consecuencia, una consideración de estos pasajes nos ayudará a subrayar el contraste entre el primer punto de vista y el segundo. El primer pasaje se encuentra en una sección introductoria común a las dos ediciones y se ofrece como una explicación de por qué el «Yo o él o ello (la cosa) que piensa» es caracterizado como un «sujeto trascendental de los pensamientos = *x*».

> Este solo es conocido mediante los pensamientos que son sus predicados y del cual, prescindiendo de ellos, nunca podemos tener el mínimo concepto; solo podemos movernos dando vueltas alrededor suyo sin cesar, pues en cualquier juicio acerca de él ya se ha hecho uso de su representación. Esta dificultad es inseparable de él porque la conciencia en sí no es una representación distinta de un objeto particular, sino que es una forma de la representación en general, i. e., de la representación en cuanto ha de llamarse conocimiento, puesto que solo por medio de ella puedo decir que pienso algo [A 346 / B 404].

---

36 *Ibid.*, 6.000, p. 119

El segundo es un pasaje relacionado estrechamente con la conclusión de la exposición de la primera edición. En una presentación sumaria del resultado del argumento, Kant escribe:

> La autoconciencia en general es, pues, la representación de lo que es la condición de toda unidad y que en sí mismo es incondicionado. Por lo tanto, del *Yo* pensante (alma) que se considera a sí mismo como sustancia, como simple, como numéricamente idéntico en todo tiempo y como correlato de toda existencia, a partir de la cual debe inferirse cualquier otra existencia, podemos decir que *no* se conoce a sí mismo a través de las categorías, sino que conoce las categorías y, mediante ellas, todos los objetos en la unidad absoluta de la apercepción, y de este modo *a través de sí mismo*. Ahora bien, es evidente que no puedo conocer como objeto aquello que debo presuponer a fin de conocer un objeto, y que el Yo determinante (el pensar) se distingue del Yo que ha de ser determinado (el sujeto pensante) del mismo modo como el conocimiento se distingue de su objeto [A 402].

Por último, en la versión de la segunda edición, Kant declara simplemente:

> El sujeto de las categorías no puede, por pensar las categorías, adquirir de sí mismo un concepto como objeto de las categorías, puesto que a fin de pensarlas debe estar presupuesta su autoconciencia pura, lo cual era precisamente lo que se debía explicar [B 422].

El tema común que corre a lo largo de todos estos pasajes es que no es posible ni siquiera pensar (mucho menos conocer) el Yo de la apercepción como un objeto a través de las categorías. En la medida en que las categorías son los conceptos de un objeto en general, esto equivale a que es en absoluto imposible pensarlo como objeto. Aquí, ante todo, se debe señalar que esta es una declaración distinta y más vigorosa que la tesis habitual del desconocimiento del nóumeno, aun cuando el propio Kant parece confundirlas constantemente. La última se apoya sobre la presunta carencia de los recursos intelectuales adecuados, i. e., de la intuición intelectual. Kant sostiene que, al carecer de tal capacidad de intuición, nuestro pensamiento de un objeto como es en sí mismo está destinado a ser un pensamiento vacío. Tal objeto solo puede ser pensado como «algo en general = x» o, lo que es lo mismo, como «nóumeno en sentido negativo». Sin embargo, por lo menos podemos formarnos una idea problemática de la clase de recursos intelectuales que se requieren a fin de conocer tal «objeto inteligi-

ble». Esto, a su vez, basta para autorizar el uso regulativo del concepto de dicho objeto como una «advertencia crítica».

En contraste, Kant sostiene aquí que carecemos de un concepto, incluso problemático, del sujeto de la apercepción.[37] Hemos visto que Kant subraya este mismo aspecto en torno al *cogito* de Descartes. Es más, la razón de esto debería ser clara al tomar en consideración el análisis de la reflexión «¿Es experiencia nuestro pensamiento?». Esta razón es que el sujeto de la apercepción o, más simplemente, la conciencia, no puede aprehenderse a sí misma como objeto, primero, porque al intentar hacer esto solo tiene éxito negando su carácter de sujeto,[38] y, en segundo lugar, porque aquello mediante lo cual únicamente puede haber objetos (o del mero pensamiento o de la experiencia) debe ser pensado como ya presente, realizando la conceptualización. Esto nada tiene que ver con la carencia de intuición intelectual. En efecto, la situación puede ilustrarse muy bien mediante la analogía a la que Wittgenstein apela para destacar en esencia la misma cuestión, i. e., la metáfora del ojo y su campo visual.[39] Así pues, siguiendo la indicación de Wittgenstein, podemos decir que, tal como el ojo no puede verse a sí mismo porque no es una parte de su propio campo de visión, así también el sujeto de la apercepción no puede pensarse a sí mismo como objeto porque no es una parte de su propio «campo conceptual». Por último, ya que el sujeto de la apercepción no puede pensarse a sí mismo (o ser pensado) en modo alguno como objeto, no puede pensarse a sí mismo (o ser pensado) como objeto nouménico.[40]

Esta posición alternativa, que requiere distinguir entre el Yo o sujeto de la apercepción y el Yo nouménico, parecería que es francamente superior a la posición oficial y que representa la línea de desarrollo más profunda del pensamiento kantiano en este tema. Sin embargo, al mismo tiempo suscita graves problemas para ajustar la separación de sentido interno y apercepción a la distinción entre lo fenoménico y lo nouménico. Además, como hemos visto, estos problemas se prolongan en ambas direcciones. De la misma manera como en esta posición alternativa se prueba que el objeto del sentido interno no puede identificarse con un fenómeno

---

37. En conexion con esto, Lachièze-Rey destaca (*L'idéalisme kantien*, pp. 188-189) que el verdadero problema es que carecemos de un concepto, y no solo de una intuición, del Yo como sujeto

38. Véase *ibid.*, p 158

39. Wittgenstein, *Tractatus*, 5 631, 5 633 p. 117.

40. Ingeborg Heidemann defiende vigorosamente esta misma idea *Spontaneität und Zeitlichkeit*, pp. 211-212

del alma, no obstante que es algo fenoménico, así también se prueba que el sujeto de la apercepción es algo «inteligible» o no sensible y que, sin embargo, no puede identificarse con el Yo nouménico. En el Capítulo 15 regresaremos al problema general de la aplicabilidad de la distinción trascendental al Yo en conexión con el sujeto obrante y su libertad práctica. Mientras tanto, debemos ocuparnos todavía de la refutación kantiana al idealismo cartesiano, la cual es un aspecto esencial de esta explicación general del autoconocimiento.

14

LA «REFUTACIÓN AL IDEALISMO»

La «Refutación al idealismo» contenida en la segunda edición de la *KrV* es considerada frecuentemente como un apéndice de la «Deducción trascendental». Esta interpretación, que Strawson puso en circulación, sostiene que la «Refutación», forma, con la «Deducción», un único argumento trascendental. El objetivo del argumento es refutar al escepticismo demostrando que la realidad de la «experiencia objetiva» o, lo que es lo mismo, la aplicabilidad del concepto de objeto en sentido «fuerte», es una condición necesaria de la conciencia de la identidad de uno mismo a través del tiempo como sujeto de experiencia (autoadscripción de la experiencia).[1] En contraste, aquí la «Refutación al idealismo» será considerada como una parte integral de la crítica al subjetivismo cartesiano que Kant desarrolla en la segunda edición. Como tal, guarda estrecha conexión con la crítica tratada en el capítulo anterior.

El análisis del argumento de Kant está dividido en tres partes. La primera introduce algunas consideraciones generales en apoyo de esta línea de interpretación. La segunda analiza el argumento en sí. La tercera trata de una posible respuesta escéptica que el argumento de Kant no consigna explícitamente, a saber, un escep-

---

1 Un ejemplo típico de esta línea de interpretación se encuentra en el muy conocido artículo de Barry Stroud, «Transcendental Arguments», publicado originalmente en *Journal of Philosophy* (1968), 241-256, y posteriormente reeditado en *The First Critique*, ed. T. Penelhum y J. MacIntosh.

ticismo en torno al autoconocimiento. Se demuestra que tal escepticismo no constituye una objeción importante ni para el argumento kantiano contra Descartes ni para su explicación del autoconocimiento.

I. Algunas consideraciones generales

La línea dominante de la interpretación que vincula estrechamente la «Refutación al idealismo» y la «Deducción trascendental», deriva virtualmente toda su plausibilidad del hecho de que ambas argumentaciones giran en torno de una presunta correlación entre la autoconciencia y la conciencia de los objetos. Por lo tanto, puede decirse que ambos textos demuestran que, en cierto sentido, la última es condición de posibilidad de la primera. El problema con esta interpretación es que pasa por alto el hecho de que los términos de la correlación son muy distintos en cada caso. Ya hemos visto que en la primera parte de la «Deducción» de la segunda edición, Kant sostiene que la correlación se establece entre la unidad trascendental de la apercepción y el objeto en sentido lógico o judicativo (*Objekt*). Y lo hace demostrando que esta unidad trascendental es en sí misma objetiva, es decir, es una unidad que conlleva inherentemente, e incluso constituye, la representación de un objeto. Como aquí está implicado el concepto del objeto en sentido lógico o judicativo, por eso precisamente la unidad de la conciencia, o autoconciencia, con la cual está correlacionado, es puramente formal. Esta es simplemente la unidad que permite la posibilidad de la conciencia de un «Yo pienso» idéntico que acompaña todas mis representaciones. Es más, aunque la segunda parte de la «Deducción» trata de establecer la necesidad de las categorías para los objetos en sentido «fuerte», *no* afirma *ni* implica que la experiencia de los objetos en este sentido es una condición necesaria de la posibilidad de la autoconciencia.

En contraste, en la «Refutación al idealismo» Kant se interesa por establecer una correlación entre la autoconciencia empírica, descrita como la «conciencia de la existencia de uno en cuanto determinada en el tiempo», o «experiencia interna» y la experiencia de objetos en el espacio o «experiencia externa». La tesis que Kant sostiene es que «la mera conciencia, pero empíricamente determinada, de mi propia existencia demuestra la existencia de objetos en el espacio fuera de mí» (B 275). Según Kant existen dos formas de «idealismo material» que niegan esta tesis rechazando la posibilidad de experimentar objetos en el espacio. En la forma

«dogmática», atribuida a Berkeley, esto se hace recusando la posibilidad misma de objetos espaciales. De alguna manera, Kant conecta, misteriosamente, esta negativa con lo que él considera que es la perspectiva errónea de Berkeley respecto del espacio, y sostiene que esta forma de idealismo ya ha sido eliminada en la «Estética trascendental».[2] La otra forma, el «idealismo problemático» de Descartes, que es el verdadero blanco al cual apunta la «Refutación al idealismo», niega simplemente que podamos tener experiencia inmediata, y por ende certeza, de la existencia de tales objetos. Su tesis básica es que «solo hay una afirmación empírica indudablemente cierta, a saber, "Yo existo"» (B 274). Según esto, se sigue que la existencia de algo distinto a la mente y sus contenidos solo puede establecerse mediante inferencia. El problema es que cualquier inferencia puede ser cuestionada. Ya que este tipo de argumento conduce con igual eficacia a un escepticismo en torno a otras mentes, el «idealismo problemático» también podría describirse como un «solipsismo problemático». Sin embargo, Kant pasa por alto completamente el problema de otras mentes, y solo enfoca su atención en el escepticismo respecto de un mundo físico externo.

El análisis kantiano de la lógica de la posición cartesiana muestra que la raíz del problema radica en su presupuesto del autoconocimiento. En efecto, el problema es precisamente el mismo de la inferencia del *cogito*, a saber, que el cartesiano escéptico confunde la conciencia del Yo de la apercepción no individuado y completamente indeterminado, cuya existencia es dada (mediante una «percepción indeterminada») en todo acto de pensamiento, con la conciencia determinada de la existencia de un sujeto particular dada en la autoconciencia empírica. En suma, este escepticismo confunde apercepción y sentido interno. Esta confusión es la fuente de la plausibilidad que parece poseer el escepticismo cartesiano, puesto que sirve de fundamento al presupuesto que lo rige, según el cual es posible tener conocimiento seguro de la existencia del Yo como ser pensante, en tanto que persiste la duda en torno a la existencia de cualquier cosa externa a este Yo. Una vez que se traza claramente la distinción entre estas dos formas de autoconciencia y que se ve que la certeza que, presuntamente, perdura en el proyecto cartesiano de la duda radical es atribuible propiamente solo a la primera («conciencia trascendental» o «intelectual»), lo cual no se considera en sí mismo como un genuino

2. Trato este tema en «Kant's Critique of Berkeley», *Journal of the History of Philosophy*, 11 (1973), 43-63.

autoconocimiento, entonces pierde su principal apoyo la doctrina según la cual el autoconocimiento es posible independientemente del conocimiento de las cosas en el espacio. Y puesto que el cartesiano no negará la realidad del autoconocimiento, se ve obligado a abandonar su escepticismo. En este tema, Kant se extiende más detalladamente en diversas reflexiones concernientes a la «Refutación al idealismo»,[3] pero también lo expresa claramente en la misma *KrV*. Así, escribe en el prólogo:

> Si yo pudiera conectar, con la *conciencia intelectual* de mi existencia en la representación «Yo soy» que acompaña a todos mis juicios y actos del entendimiento, al mismo tiempo una determinación de mi existencia por medio de una *intuición intelectual*, no se requeriría la conciencia de una relación con algo fuera de mí [B XL n]

Y también en el texto de la «Refutación al idealismo»:

> Ciertamente la representación «Yo soy», la cual expresa la conciencia que puede acompañar a todo pensamiento, incluye en sí misma inmediatamente la existencia de un sujeto; pero no incluye *conocimiento* alguno de ese sujeto y, por lo tanto, tampoco conocimiento empírico, i. e., experiencia de él [B 277].

El hecho de que Kant localiza explícitamente la fuente del error cartesiano en la falla de distinción entre las dos formas de autoconciencia proporciona un fuerte apoyo para la interpretación de la «Refutación al idealismo» que aquí se defiende. Si, además, se considera que Kant sostiene que la autoconciencia *empírica*, no la conciencia «intelectual» o «trascendental» (apercepción trascendental), presupone la experiencia real de los objetos en el espacio, se muestra que Kant no consideró que tal experiencia, o en general la conciencia de los objetos en sentido «fuerte», fuera una condición necesaria de la apercepción. De lo contrario, la distinción entre las dos formas de autoconciencia sería irrelevante para su argumento; la posición cartesiana podría ser refutada apelando simplemente a la doctrina de la apercepción. En tal caso, la «Refutación al idealismo» en verdad no sería algo más que un agregado sin importancia de la «Deducción trascendental», que es en donde se establece la doctrina de la apercepción. Pero, ya que la «Deducción trascendental» no establece tal resultado porque no puede hacerlo, se hace necesario un argumento distinto para refutar al idealismo escéptico cartesiano. Además, el argumento debe

---

3 Veáse Reflexiones 5653-5654 y 6311-6316, *Ak*, XVIII, 305-316, 607-623

estar fundado en una premisa de la autoconciencia empírica que aceptará el cartesiano. Por consiguiente, también debe tener la forma de una reducción y mostrar que el cartesiano no puede aceptar esta premisa y, al mismo tiempo, rechazar que tenemos experiencia externa. Veremos que el argumento de Kant tiene precisamente esta forma al menos en su mayor parte, si bien está entrelazado con un argumento dogmático muy distinto que contiene premisas que el cartesiano no necesita aceptar.

II. El argumento kantiano

El argumento de la *KrV* consta de cinco pasos. Examinaré por separado cada uno de ellos introduciendo, cuando sea relevante, material procedente de diversos lugares de la obra de Kant, especialmente de las «Reflexiones».

A. *Paso I*

> Soy consciente de mi propia existencia como determinada en el tiempo.

Esta es la premisa que el cartesiano escéptico debe aceptar y que se supone que da origen a la reducción. Sin embargo, se plantean inmediatamente las preguntas en torno a su interpretación adecuada. Una de las preguntas que ha recibido cierta atención en la literatura es si esta conciencia (autoconciencia empírica) debe identificarse con la mera conciencia o con el conocimiento empírico real del Yo (mente) y sus estados.[4] Tiene la misma importancia, a pesar de no ser tratada tan frecuentemente, la pregunta en torno a qué es exactamente aquello de lo que se supone que uno es consciente cuando se es consciente de la propia existencia determinada en el tiempo. La primera pregunta se ocupa del estatus epistémico de esta forma de conciencia, y la segunda trata de su contenido real.

Parece relativamente claro que la clase de conciencia que Kant tiene en mente implica un autoconocimiento real y no una mera autoconciencia. Esta pretensión tiene apoyo textual en el hecho de

4 Los análisis más importantes de este tema son los que han hecho Pierre Lachièze-Rey, *L'idéalisme kantien* 60-148, y Bernard Rousset, *La doctrine kantienne de l'objectivité*, 139-161

que Kant identifica esta conciencia con la experiencia interna (B 275).[5] Además, el argumento exige que la premisa se considere de esta manera o, más exactamente, que se considere que la premisa implica la aceptación de la posibilidad real del autoconocimiento empírico.[6] Sin embargo, esto no significa que Kant se ocupe, de una manera pre-wittgensteiniana, de las condiciones de la justificación o verificación de proposiciones específicas acerca del conocimiento del yo y sus estados. Kant se ocupa, más bien, de las condiciones que posibilitan la formulación de tales juicios (juicios de sentido interno). El cartesiano simplemente asume esta posibilidad, sin considerar sus condiciones (epistémicas) necesarias.

La respuesta a nuestra primera pregunta nos proporciona la clave para responder a la segunda. Si la conciencia de la existencia de uno en el tiempo equivale a la experiencia interna, entonces, según la explicación anterior del sentido interno, esta conciencia debe consistir en el conocimiento que tiene la mente de sus propias representaciones consideradas como «objetos subjetivos». Tal como vimos en conexión con la explicación del sentido interno, estos «objetos subjetivos» se experimentan tal como «existen objetivamente en el tiempo». En otras palabras, son experimentados como sucesos mentales, los cuales, no obstante, son fechables en el único tiempo objetivo del mundo fenoménico. Por otra parte, en esta perspectiva, la mente o Yo es consciente de sí mismo justamente como poseedor de esta secuencia de representaciones, como el sujeto de esta historia mental específica. Esto proporciona al sujeto su propia identidad como un sujeto empírico. Por consiguiente, en la medida en que el sujeto es consciente de la secuencia de sus propias representaciones determinada en el tiempo, es igualmente consciente de su propia existencia como determinada en el tiempo. Esto es *todo* lo que dicha conciencia puede significar. En efecto, según los supuestos cartesianos que operan en el argumento, el punto en cuestión es precisamente la existencia de los objetos en el espacio, incluido el propio cuerpo de uno.

5. Veáse también las Reflexiones 5653, 5655, *Ak*, XVIII, 309, 314.

6. Véase Rousset, *La doctrine kantienne*, 148-151; Mavron Gochnauer, «Kant's Refutation of Idealism», *Journal of The History of Philosophy*, 12 (1974), 195-206, esp. 198; y Richard E Aquila, «Personal Identity and Kant's Refutation of Idealism», *Kant-Studien*, 70 (1979), 259-278, esp. 260-261.

B. *Paso 2*

> Toda determinación de tiempo supone algo *permanente* en la percepción.

Esta premisa hace referencia a la tesis del fondo último de la «Primera analogía». Recordemos que esta tesis sostiene que, a causa de la imperceptibilidad del tiempo, es necesario presuponer algún sustituto perceptual (al menos relativamente permanente) para el tiempo como condición de posibilidad de la determinación de las relaciones temporales de los fenómenos. Si no hubiera algo permanente no podríamos conocer ni la coexistencia ni la sucesión de los fenómenos en un tiempo común objetivo. También vimos que esto permanente debe ser algo que ocupe espacio. En este paso simplemente se aplica este principio al dominio de la experiencia interna. Aquí, Kant no elabora ningún argumento adicional, pero puede suponerse que esta aplicación está garantizada por la generalidad de la tesis de la «Primera analogía» (puesto que se refiere a *toda* sucesión y coexistencia) y por el hecho de que el contenido de la experiencia interna es «objetivo», en el sentido en que se conecta con lo que se está tratando.

C. *Paso 3*

> Pero ese algo permanente no puede ser una intuición en mí porque todos los fundamentos de la determinación de mi existencia que se encuentran en mí son representaciones; y como representaciones ellas mismas requieren un algo permanente distinto de ellas, en relación con el cual pueda determinarse su cambio y, por lo tanto, mi existencia en el tiempo en que cambian dichas representaciones.

En la nota a pie de página del «Prólogo», donde se trata la «Refutación al idealismo», Kant señala que el pasaje anterior debe remplazar a la frase que dice: «Sin embargo, ese algo permanente no puede ser algo en mí porque mi existencia en el tiempo solo puede ser determinada mediante este algo permanente». A pesar de que la razón dada para esta corrección, aparentemente de último minuto, es la oscuridad de la versión original, una explicación más probable es que Kant se percató de que la ausencia de la mención de intuición dejaba abierta la jugada obvia del cartesiano: afirmar que el sujeto pensante (*res cogitans*) es en sí mismo la entidad permanente requerida y que la existencia de sus estados

puede determinarse en el tiempo mediante la referencia a él. Como hemos visto repetidamente, Kant reconoce que tenemos el pensamiento, pero no la intuición, de tal sujeto, y que este debe concebirse siempre como un sujeto y nunca como predicado de algo más. Por lo tanto, ciertamente tenemos la representación de algo «en nosotros» que es permanente, a saber, el Yo mismo. Sin embargo, dado que esta representación es un pensamiento y no una intuición, no se refiere a algo determinado que en sí mismo pudiera servir para determinar la existencia del Yo y sus estados en el tiempo. Kant explicita esto en la subsiguiente exposición del argumento:

> La conciencia de mí mismo en la representación *Yo* no es una intuición, sino una representación meramente *intelectual* de la espontaneidad de un sujeto permanente. Por lo tanto, este *Yo* carece del mínimo predicado de intuición que, como permanente, pudiera servir de correlato para la determinación del tiempo en el sentido interno, a la manera en que la impenetrabilidad, por ejemplo, sirve de materia en nuestra intuición empírica [B 278].

La situación se remedia en la versión revisada de la premisa. No solo se hace una referencia a la intuición; además hay un intento por explicar por qué la intuición requerida no puede estar «en mí». Puesto que *todas* las intuiciones, en cuanto representaciones o modificaciones del sentido interno, están «en mí» (en sentido empírico), es claro que aquí el término se debe referir al objeto intuido (*das Angeschaute*) y no a la intuición (*die Anschauung*). En otras palabras, Kant sostiene que lo permanente que se requiere no puede ser algo intuido internamente, y esto equivale a afirmar que ese algo no puede ser un objeto del sentido interno. Esto se sigue de la perspectiva esencialmente humeana que Kant tiene de la intuición o experiencia interna y su objeto. Por otra parte, todo lo que intuimos internamente es la aparición (ante nosotros mismos) de nuestras propias representaciones. No hay intuición adicional de un sujeto al cual estas se presenten (no hay impresión del Yo). Ya que cada una de estas representaciones es un suceso transitorio, la intuición o experiencia interna no proporciona algo capaz de determinar la existencia del sujeto en el tiempo. La función del cuarto paso del argumento es señalar este punto meramente negativo. Muestra que no podemos «buscar dentro» lo permanente que se requiere a fin de determinar nuestra existencia en el tiempo.

D. *Paso 4*

> Por lo tanto, la percepción de este permanente solo es posible mediante una *cosa* fuera de mí y no por la mera *representación* de una cosa fuera de mí; y por consiguiente, la determinación de mi existencia en el tiempo solo es posible mediante la existencia de cosas reales que percibo fuera de mí.

Después de haber eliminado la intuición o experiencia interna como una posible fuente de esto permanente, Kant regresa al único candidato que queda, a saber, la intuición externa. Ya que *fuera de mí* debe interpretarse en sentido empírico, a fin de caracterizar algo intuido, y puesto que el espacio es la forma del sentido externo, se sigue que esa permanencia debe pertenecer a un objeto u objetos en el espacio. Sin duda, esto implica que la capacidad para representar dichos objetos es una condición necesaria de la posibilidad de determinar mi existencia en el tiempo. Pero, aunque esto le permite refutar al cartesiano escéptico, Kant no puede quedar satisfecho con esta conclusión más bien modesta. Debe mostrar que experimento o percibo realmente dichos objetos, y no meramente imagino o creo que los percibo. Esto es precisamente lo que Kant sostiene en el pasaje antecitado. Ciertamente, tiene el cuidado de señalar, en la tercera y última observación agregada al argumento, que esta declaración no implica que todas mis percepciones de objetos externos deban ser verídicas. Eventualmente, podría estar imaginando y no experimentando realmente tales objetos. Sin embargo, el punto clave es que la cuestión de si en un caso específico estoy experimentando o meramente imaginando, es en sí una cuestión empírica que puede plantearse inteligiblemente solamente al contrastar con un supuesto antecedente de experiencia real. Esto último es lo que niega el escéptico y lo que el argumento de Kant trata de establecer. En su propia formulación del proyecto, «Todo lo que hemos pretendido probar es que la experiencia interna en general solo es posible mediante la experiencia externa en general» (B 278-279).

Cabe preguntarse si Kant lo ha probado. Obviamente, esta declaración es el paso crucial del argumento, pero, cotejada con el texto, se nos presenta como una afirmación escueta sin traza de justificación. El cartesiano escéptico podría, muy bien, estar dispuesto a aceptar una tesis más débil referente a la vinculación entre las creencias y reconocer así la necesidad de las *representaciones* externas. Lo que no concedería es la afirmación clave según la cual esto permite establecer la conclusión de la experien-

cia o existencia reales. Es más, según la nota de la «Introducción», es claro que Kant era muy consciente de este hecho.

> Probablemente se objetará contra esta demostración que soy consciente inmediatamente solo de lo que está en mí, es decir, de mi *representación* de las cosas externas. Por consiguiente, queda todavía sin solución si hay o no hay algo fuera de mí que corresponda a dicha representación [B XL n.].

Quizá la tarea más importante al confrontar cualquier interpretación del argumento de la «Refutación al idealismo» es presentar la respuesta kantiana a esta réplica. Desafortunadamente, esto no es tan fácil como parece. En efecto, si se considera el argumento oficial de la *KrV*, la nota del «Prólogo» y las secciones relevantes de las «Reflexiones», parece posible encontrar dos distintas líneas de argumentación que el propio Kant nunca distingue cuidadosamente. Por otra parte, solo una de ellas proporciona las bases para una respuesta adecuada al escéptico, e incluso esta línea debe ser desarrollada mucho más allá del punto en que Kant la dejó. En lo que se presenta a continuación, haré un esbozo y exposición de cada una de ellas, empezando con la que es manifiestamente inadecuada.

Esta línea de argumentación tiene como tema central la naturaleza del sentido externo. Su premisa básica, formulada por Kant en la nota del «Prólogo», es que «el sentido externo es ya una relación de la intuición con algo real fuera de mí». Ya que nadie negará, al menos, que tenemos un sentido externo, i. e., que tenemos representaciones de objetos exteriores (espaciales), todo lo que se necesita para refutar al cartesiano escéptico es demostrar la incoherencia de la afirmación de que solo podemos creer o imaginar que tenemos un sentido externo. Kant considera que esto equivale a afirmar que tenemos únicamente una imaginación externa, pero no un sentido externo. Kant presenta su respuesta básica a tal afirmación en una nota a pie de página del texto principal:

> Sin embargo, es claro que, a fin de imaginarnos algo como exterior, i. e., para presentarlo al sentido en la intuición, debemos tener ya un sentido externo, y por ello debemos distinguir inmediatamente entre la mera receptividad de una intuición externa y la espontaneidad que caracteriza todo acto de imaginación. Pues el tener que imaginarnos tan solo un sentido externo sería algo que anularía la facultad de intuir, la cual ha de estar determinada por la facultad de la imaginación [B 276-277].

Parece que esta tesis está implícita en el argumento real de la *KrV* (en el paso de la *representación* a la *cosa* representada) y que reaparece explícitamente, de manera un poco distinta, en la tercera observación agregada al argumento. Al comentar la posibilidad de la mera imaginación de cosas externas (como en los sueños o en la alucinación), Kant señala: «Tal representación es la mera reproducción de percepciones externas anteriores, las cuales, como se ha mostrado, son posibles solamente por la realidad de objetos exteriores» (B 278). Además, este mismo tema básico tiene variaciones esparcidas a lo largo de las reflexiones.[7] A pesar de que estas diversas formulaciones difieren entre sí en algunos detalles, en el fondo todas ellas se reducen a la afirmación de la incapacidad de la imaginación, en sí misma o con la asistencia del sentido interno, para producir la representación de espacio o de cosas en el espacio. Detrás de esta afirmación se encuentra la doctrina de la total heterogeneidad entre sentido interno y externo, a partir de la cual Kant infiere la incapacidad del primero para producir los datos del último.[8] Por lo tanto, el mero hecho de que tenemos representaciones «externas» es considerado como prueba de que tenemos un sentido externo. De acuerdo con la caracterización ya señalada del sentido externo, esto implica que la mente es afectada por y percibe los objetos realmente existentes.

No es necesario ir en busca de más detalles de esta línea de argumentación para reconocer su inadecuación como base de la respuesta al cartesiano escéptico. Por una parte, la declaración de que no podríamos ni siquiera imaginar o soñar objetos externos si no tuviéramos un sentido externo, es similar a la que el propio Descartes toma en consideración y rechaza en la «Primera meditación». Por otra parte, parece estar irremediablemente entrelazada con la psicología kantiana de las facultades, i. e., descansa sobre algunas tesis dudosas en torno a la capacidad (o insuficiencia) de ciertas facultades para producir determinadas especies de representaciones. Simplemente no hay razón para que el escéptico acepte estas afirmaciones. Pero incluso si se aceptaran, a fin de esclarecer la exposición, aún queda abierta la posibilidad de que nuestras representaciones de las cosas externas sean producto de alguna «facultad secreta» ignorada. Recordemos que Descartes plantea esta posibilidad en conexión con su argumento de la existencia de Dios en la «Tercera meditación». No obstante que Des-

---

7. Véase la nota 3 de este capítulo.

8. Véase Reflexiones 5653, 6315, *Ak*, XVIII, 308, 618-620. Esta temática es tratada por Rousset, *La Doctrine kantienne*, p. 155.

cartes niega que dicha facultad pudiera ser la fuente de la idea de Dios como el ser más perfecto, el cartesiano escéptico podría fácilmente responder a Kant en este sentido afirmando la posibilidad de que tal facultad fuera la fuente de nuestras representaciones de las cosas externas.[9] En suma: a causa de sus presupuestos dogmáticos, el argumento que parte de la naturaleza de las representaciones externas no puede eliminar la posibilidad planteada por el escéptico de que los contenidos de conciencia, i. e., la secuencia de representaciones «externas», existan, precisamente como de hecho existen, sin que haya algo externo a la mente que corresponda a esas representaciones. Lo mismo puede decirse, *mutatis mutandis,* de las versiones contemporáneas del escepticismo cartesiano, donde la hipótesis del Genio Maligno es remplazada por fantasías filosóficas similares a las del cerebro en el dispositivo de almacenamiento.

Afortunadamente, la segunda línea de argumentación proporciona una base mas promisoria para criticar esa posición. Es también la única línea a la que Kant se refiere cuando afirma que «la jugada que ha hecho el idealista se vuelve contra él mismo con mayor justicia» (B 276). Esto se debe a que esta línea de argumentación, a diferencia de la primera, se basa en una premisa con la cual el idealista está comprometido presuntamente: soy consciente de mi existencia como determinada en el tiempo o, lo que es lo mismo, tengo *experiencia* interna. Quizá la declaración más explícita de las características esenciales de esta línea de argumentación se encuentra en la nota del «Prólogo», inmediatamente después de la presentación de la réplica en contra de la tesis de lo permanente real. En respuesta a esta objeción, Kant escribe:

> Pero mediante la experiencia interna soy consciente de *mi existencia* en el tiempo (y, por consiguiente, también de su determinabilidad en el tiempo), y esto es más que ser consciente solo de mi representación. Esto se identifica con la *conciencia empírica de mi existencia,* la cual solamente es determinable por medio de la relación con algo que, si bien está enlazado a mi existencia, *está fuera de mí*. Esta conciencia de mi existencia en el tiempo está, pues, enlazada idénticamente con la conciencia de una relación con algo fuera de mí y es, por lo tanto, una experiencia, no una invención; el sentido y no la imaginación es lo que une inseparablemente este algo fuera de mí con mi sentido interno [B XL n.].

9 Esta objeción fue planteada por G.E. Schulze, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar Philosophie*, reeditada en *Actas Kantiana*, 105-108

El principal señalamiento que Kant hace aquí es que la conciencia de la existencia de uno como determinada en el tiempo es una porción auténtica de conocimiento empírico: implica el conocimiento de la existencia de un sujeto pensante particular (uno mismo) y del orden temporal de sus estados. El sujeto es consciente de que estos estados le pertenecen, y mediante la conciencia del orden temporal determinado de estos estados puede determinar su propia existencia en un único tiempo universal. Por otra parte, se ha asumido que el cartesiano escéptico acepta la autenticidad de tal conciencia, que no plantea la posibilidad de que uno meramente imagine tener experiencia interna. Pero en tanto que el escéptico no duda de la realidad de la experiencia interna, se sigue que no puede dudar de la realidad de aquello que puede mostrarse que es una condición necesaria de la posibilidad de esta experiencia. Pero en el paso 2 hemos visto que la determinación del tiempo y, por ende, la determinación de la existencia de algo en el tiempo, presupone la percepción de algo permanente en el espacio. Por lo tanto, el escéptico no puede dudar consistentemente de la realidad de esta percepción; más exactamente, el escéptico no puede dudar, sin contradecir su presupuesto del autoconocimiento, de que realmente intuye objetos permanentes en el espacio y no solo imagina o cree que los intuye.

Sin duda, esto es más bien el esbozo para un posible argumento y no un argumento acabado capaz de responder al cartesiano escéptico. Para llegar a ser una refutación adecuada, necesita un considerable desarrollo y una clara explicación de los detalles. Ese desarrollo, que Kant insinúa escuetamente en las «Reflexiones» y que yo no abordaré aquí, implicaría mostrar que el cuerpo de uno funciona como el objeto permanente con referencia al cual la existencia de uno se determina en el tiempo.[10] Dicho en términos generales, el orden temporal de los estados mentales de uno es determinado por su correlación con los estados corporales de uno, y mediante esta conexión se determina la existencia de uno respecto de aquellos otros objetos en el «campo de la experiencia». Pero no deseo insistir aquí en ninguno de estos aspectos. El punto importante es únicamente que la segunda línea de argumentación, incluso en su forma embrionaria, es distinta y superior a la primera. Mientras que la primera implica una tesis cuestionable respecto de lo que debe presuponerse a fin de explicar algunas de las representaciones que poseemos (las representaciones externas), la última sostiene que un tipo de experiencia o conocimiento que es

---

10 Véase Reflexión 5461, *Ak*, XVIII, 189

aceptado por el escéptico está condicionado por y es inseparable de otro tipo de conocimiento que el escéptico no acepta. Esto nos proporciona una genuina reducción de la posición escéptica. Es claro que este es el propósito de Kant.

E. *Paso 5*

> Ahora bien, la conciencia (de mi existencia) en el tiempo está necesariamente enlazada a la conciencia de la (condición de) posibilidad de esta determinación de tiempo. Por lo tanto, también está necesariamente enlazada a la existencia de las cosas fuera de mí, como condición de la determinación de tiempo. En otras palabras, la conciencia de mi existencia es, al mismo tiempo, una conciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera de mí.

Esto marca el paso final del argumento. A pesar de las apariencias, aquí realmente solo se explicita la conclusión a la que ya se había llegado. La razón por la que se pensaría que aquí se está afirmando algo nuevo es que Kant dice que la conciencia de la existencia de uno como determinada en el tiempo está «enlazada con» (*verbunden mit*) e incluso que es «al mismo tiempo una conciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera de mí». De modo similar, en el pasaje previamente citado de la nota del «Prólogo», Kant sostiene que esta conciencia está «enlazada idénticamente con la conciencia de una relación con algo fuera de mí». Estas anotaciones sugieren que los dos tipos de conciencia son dos polos o aspectos de una única experiencia. En otras palabras, parece que ahora Kant afirma que no hay puramente experiencia interna, lo cual es sin duda distinto a afirmar que la experiencia externa es una condición necesaria de la posibilidad de la experiencia interna. Si bien es verdad que estas dos afirmaciones son distintas, también es cierto que lo que aquí aparece como una tesis nueva ya está implícita en el análisis precedente. Además, el punto clave es que la experiencia interna implica, no una mera conciencia de las representaciones de uno, sino también la conciencia de la existencia de uno como determinada en el tiempo. El argumento ha mostrado que esta conciencia requiere una referencia a algo permanente, y que esto permanente debe estar localizado en el espacio. Por lo tanto, no solo muestra de una manera general que la posibilidad de la experiencia interna está condicionada por la experiencia externa; muestra también que la experiencia interna en realidad siempre está correlacionada con la expe-

riencia externa. Esto se debe a que los objetos de ambos tipos de experiencia existen en un único tiempo universal. Sin embargo, también debe señalarse que el converso no es válida, i. e., la posibilidad de la experiencia externa no está condicionada por la experiencia interna. Puede decirse que la experiencia externa es predominante, pues proporciona los datos necesarios para la representación determinada del tiempo. Así pues, el error cartesiano estriba en conceder prioridad epistémica a la experiencia interna o, como Descartes dice, al conocimiento del Yo.

III. El retorno del escéptico

Además de su carácter esquemático, la línea de argumentación que se acaba de presentar parece adolecer de, por lo menos, un defecto más grande, a saber, descansa sobre la premisa de que somos conscientes de nuestra existencia como determinada en el tiempo, i. e., presupone la realidad de la experiencia interna. Ya que el cartesiano escéptico también acepta esta premisa, y puesto que el argumento está dirigido contra esta forma de escepticismo, Kant no puede ser criticado por suscribir este postulado. Sin embargo, se plantea la pregunta obvia de la relevancia del argumento ante una forma más radical de escepticismo.[11] Dicho hiperescepticismo, a diferencia de la variante cartesiana, no solo dudaría de la realidad de la experiencia externa, sino que, además, plantearía dudas similares en torno a la totalidad de la esfera de la experiencia interna y del autoconocimiento. A no ser que esta forma de escepticismo pueda ser refutada por el argumento de Kant, lo más que se puede decir de este es que muestra que no se puede asumir la realidad de la experiencia interna y dudar de la experiencia externa.[12] Por su propio derecho, esto no es un resultado trivial, pero es menos de lo que uno esperaría de un argumento propuesto para terminar con «el escándalo de la filosofía y de la razón humana en general de que la existencia de cosas fuera de nosotros [...] deba aceptarse solo por *fe*, y si a alguien se le ocurre poner en duda tal existencia, seamos incapaces de oponernos a sus dudas con una prueba satisfactoria» (B XXXIX n.).

---

11. Este problema es planteado, aunque no resuelto, por Myron Gochnauer, «Kant's Refutation of Idealism», pp. 205-206

12. Esta es la manera en que Kant mismo expresa el problema en B XLI n., cuando señala que «Tan seguramente estoy consciente de que hay cosas fuera de mí, que se relacionan con mi sentido, como soy consciente de que yo mismo existo como determinado en el tiempo».

No se manifiesta inmediatamente a qué clase de crítica es realmente vulnerable esta premisa, pero una posibilidad intrigante es el ataque a la realidad del tiempo. Este ataque puede tomar una forma dogmática o una forma escéptica, dependiendo de que se niegue o simplemente se dude de la realidad del tiempo. Sin embargo, podemos limitarnos a considerar la forma escéptica. Es claro que, si no pudiera conocer con certeza que el tiempo existe, no podría atribuir ninguna certeza a la conciencia de mi existencia como determinada en el tiempo. Cuando mucho, podría decir que creo que existo en el tiempo, pero esta conciencia sería tan dudosa como mi creencia de que tengo un cuerpo o de que percibo un mundo externo.

La respuesta kantiana a este tipo de ataque tiene como tema central la distinción entre realidad trascendental y empírica. Hemos visto que el propio Kant niega que el tiempo es real en el primer sentido; por consiguiente, está de acuerdo con cualquier filósofo que sostenga una tesis similar. Desde este punto de vista, el problema de la posición escéptica es que la mera duda (como opuesta a la negación) de la realidad del tiempo es ineficaz. Sin embargo, la situación es muy distinta respecto de la realidad empírica del tiempo. Incluso si uno pudiera negar o dudar que los objetos espaciales, incluyendo el propio cuerpo, existen en el tiempo, al negar o dudar que existan tales objetos (la estrategia del idealista), no se puede hacer lo mismo respecto de los «objetos internos». Si soy consciente de una sucesión de representaciones o estados mentales (una sucesión subjetiva), entonces, por ese mismo hecho, esos ítems realmente se suceden unos a otros en mi conciencia. En otras palabras, mi conciencia de tal sucesión es, al mismo tiempo, una sucesión en mi conciencia. Pero es precisamente esto último lo que se afirma que se conoce con certeza y que basta para establecer la realidad empírica del tiempo. Aquí, al igual que en los casos de incorregibilidad usualmente tratados, los cuales implican la conciencia de estar presente en un estado mental, no hay lugar para la duda porque la conciencia es autocertificante.

Lo interesante es que las mismas consideraciones se aplican a la conciencia de la coexistencia. Supongamos, por ejemplo, que tengo una sensación dolorosa durante el tiempo en que percibo una fuerte luz. Quizá puedo dudar de la existencia de una fuente física de mi percepción luminosa y de la existencia de un cuerpo con el cual parece estar asociada la sensación de dolor. Sin embargo, no puedo dudar de la coexistencia, en mi conciencia, de estos dos estados mentales, ni menos aún de la existencia de cada

uno de ellos tomados individualmente. Además, esto es compatible con la tesis kantiana del carácter sucesivo de la aprehensión. Por otra parte, el rasgo característico es que, aun en el caso de un orden temporal de «objetos subjetivos», es necesario distinguir entre el orden de la aprehensión y el orden de lo aprehendido. Así pues, al reflexionar sobre los contenidos de mi conciencia puedo aprehender primeramente la sensación de dolor o la percepción de luz; sin embargo, en la experiencia interna (que implica juicio) soy consciente de su coexistencia. Además, esta conciencia es «objetivamente válida» (en el sentido previamente indicado) y autovalidante. En la medida en que soy consciente de su coexistencia, estos contenidos coexisten realmente en mi conciencia.

Sin embargo, adoptar un escepticismo respecto del tiempo puede considerarse como un nuevo plan de acción bastante extravagante contra la premisa de Kant. Una estrategia más prometedora sería dudar de la confiabilidad de la memoria. Esta táctica aumenta su plausibilidad por el hecho de que mi conciencia de tener una historia pasada, que en sí misma está basada en la memoria, parece ser un componente esencial de la conciencia de mi existencia como determinada en el tiempo. En efecto, suele interpretarse que en la «Refutación al idealismo» Kant afirma que *esta* conciencia es la que requiere de experiencia externa.[13] Pero si esta fuera la posición de Kant, difícilmente él podría haber considerado que la premisa en cuestión sería aceptada como no problemática por el cartesiano escéptico. Tal escéptico consideraría que la tesis de la confiabilidad de la memoria es tan dudosa como cualquier otra proposición de experiencia externa. Por lo tanto, en esta interpretación, la reducción nunca llegaría a ser exitosa. Ciertamente, esto no prueba que Kant no interpretó la premisa de esta manera. Sin embargo, sugiere que tal interpretación debe aceptarse como último recurso, después de que se ha probado que todas las otras interpretaciones fracasan.

Afortunadamente, no es necesario este último recurso. Es claro que mi «memoria» del pasado es parte de mi conciencia presente: soy consciente ahora de mí mismo como una persona con ciertos «recuerdos» y, en términos generales, con una determinada historia. Pero de esto no se sigue que deba estar seguro de estos «recuerdos» y de esta historia a fin de no dudar de mi existencia presente. A fin de cuentas, una cosa es que yo dude de la veracidad de mi «recuerdo» de una experiencia pasada, y otra muy distinta es que dude de que Yo (Henry Allison) estoy «recordando»

---

13 Véase Bennett, *Kant's Analytic*, 203 ss

ahora tal experiencia. Además, esta conciencia presente es, en sí misma, una conciencia de mi existencia como determinada en el tiempo. Para insistir, de una manera distinta, en la misma idea, supongamos que quizá Yo acabo de ser creado, junto con todos mis «recuerdos» y creencias de mi existencia pasada, por algún Genio Maligno contemporáneo parecido al de Descartes. En ese caso, todos mis juicios respecto de mi pasado serían manifiestamente falsos. Sin embargo, seguiría siendo indudable que Yo soy consciente de mí mismo como el sujeto actualmente existente que tiene esos pseudorrecuerdos y esa pseudohistoria. Pero esta certeza es todo lo requerido por el argumento de la «Refutación al idealismo».

Sin embargo, incluso concediendo esto, el escéptico puede apelar aún a la incertidumbre de las declaraciones de la memoria, a fin de debilitar subrepticiamente la certeza que presuntamente posee la autoconciencia. Un punto de vista extremo de este tipo lo constituye la primera de las «cuatro formas de escepticismo» distinguidas por G.E. Moore en su muy conocido ensayo del mismo nombre. De acuerdo con la breve formulación que Moore hace de esta posición, esta forma de escepticismo afirma que «nunca conozco con total certeza algo respecto de *mí mismo*. Ni siquiera conozco con certeza que "tengo un percepto blanco" y nunca he conocido tal cosa».[14] De hecho, lo único que se puede afirmar con certeza en esta posición son las proposiciones de la forma «Hay un percepto blanco».

Moore atribuye esta, y otras formas de escepticismo distinguidas en el ensayo, a Russell, y considera que está apoyada esencialmente en la tesis russelliana según la cual «el significado de la palabra *Yo* depende evidentemente de la memoria y la expectativa».[15] La cuestión es que, al afirmarse uno mismo como el sujeto de una experiencia presente, se está asumiendo, implícitamente, la identidad de uno con un Yo pasado y futuro. Pero ya que no puede haber certeza respecto del pasado, por no decir nada del futuro, no puede haber certeza respecto de ningún juicio de uno mismo, incluso de los concernientes a la experiencia presente. En la base de todo este análisis se encuentra una concepción atomista de la conciencia, según la cual los únicos contenidos de conciencia son una serie de perceptos o datos sensibles evanescentes, cada uno de los cuales es el objeto de una conciencia momentánea distinta. Naturalmente, esto plantea la cuestión de la identidad

14. G.E. Moore, «Four Forms of Scepticism», *Philosophical Papers*, pp. 200-201
15. *Ibid.*, p 211

del sujeto o sujetos de estas conciencias. La respuesta inmediata es que esta identidad debe ser inferida y que esta inferencia depende esencialmente de la memoria. En otras palabras, el sujeto de un percepto blanco en t_2 debe «recordar» que en un momento anterior t_1 también ha sido el sujeto de un percepto azul. Puesto que el sujeto no puede estar seguro de esto, no puede estar seguro de su propia identidad.

En cuanto que esta línea de ataque plantea dudas en torno al referente de la palabra *Yo*, nos recuerda a la que vimos que estaba implícita en la crítica de Kant al argumento del *cogito* cartesiano. Sin embargo, al negar la posibilidad de cualquier certeza acerca de la identidad del sujeto de experiencia a lo largo del tiempo, constituye una recusación directa del conjunto de premisas cartesiana-kantiana de la «Refutación al idealismo». A pesar de todo, es una objeción que puede descartarse fácilmente. A fin de desecharla solo necesitamos señalar, como *minimum*, que bajo la hipótesis de una mera experiencia interna, la conciencia implica no solo una sucesión de representaciones (perceptos o datos sensibles), sino también el conocimiento de esa sucesión. En otras palabras, debe contener la dimensión temporal por la cual Kant explica la caracterización del tiempo como forma del sentido interno. Hemos visto que la conciencia de una sucesión (incluso de «objetos subjetivos») requiere de la unificación de los ítems sucesivos en una única conciencia y que esto implica la identidad numérica del Yo que es consciente sucesivamente de los ítems unificados en su conciencia. Por lo tanto, la identidad numérica del Yo que es consciente del percepto azul en t_1 con la del Yo que es consciente del percepto blanco en t_2, no se establece por una inferencia falible basada en la memoria. Es reconocida, más bien, como una condición necesaria de posibilidad de la conciencia de la sucesión de estos perceptos.[16]

La índole errónea de una duda putativa respecto de los propios estados mentales presentes también puede mostrarse sin apelar a algunas doctrinas específicamente kantianas. En efecto, se sostiene con frecuencia que las únicas dudas que pueden plantearse inteligiblemente en torno a la posesión de estados mentales, conciernen a los estados pasados o «recordados», y que deben considerarse como dudas acerca de que un estado mental pasado haya existido realmente.[17] Así pues, puedo dudar de si ayer tuve realmente el dolor de cabeza que ahora recuerdo haber tenido mientras tra-

16 Véase *KrV*, A 113.

17. Bennett, *Kant's Analytic*, pp. 218-219.

bajaba en una primera versión de este argumento. De lo que no puedo dudar es de que era Yo quien tenía el dolor de cabeza (suponiendo que este realmente existió). Aquí el punto fundamental es que no puedo ser consciente de una representación o estado mental sin ser consciente, además, de que es mío. Es decir, no están implicados, como el escéptico tiene que suponer, dos actos de conciencia: uno mediante el cual soy consciente de un estado mental y otro mediante el cual reconozco que dicho estado es mío. Regresando al ejemplo del dolor de cabeza: no percibo o siento, primeramente, que hay un dolor de cabeza y luego infiero que es mío (como si pudiera haber sido de alguien más). Antes bien, ser consciente del dolor de cabeza es ser consciente de que es mío. Por otra parte, este mismo principio se aplica a una sucesión de estados mentales. En la medida en que soy consciente de tal sucesión, e. g., un dolor de cabeza seguido por un percepto blanco, soy consciente de ellos como pertenecientes a mi Yo numéricamente idéntico. Por lo tanto, no está implicada ninguna inferencia ni juicio de identidad. Citando el acertado aforismo de Sydney Shoemaker: «Puede formularse un juicio de identidad solo cuando puede plantearse sensiblemente un problema de identidad».[18]

A pesar de todo esto, a veces se ha pensado que el propio Kant acepta, si no es que defiende, un escepticismo similar al que se acaba de tratar. El texto relevante es la versión de la primera edición del «Tercer paralogismo». Su blanco es, como de costumbre, el psicólogo racionalista, y, en esta ocasión, su supuesto de que se puede inferir la identidad (personalidad) de una sustancia pensante a partir de la necesaria identidad del «Yo pienso». Kant ataca esta tesis trazando una analogía lógicamente posible de los estados sucesivos de conciencia que, de alguna manera, se transfieren de una sustancia a otra, del mismo modo como una bola elástica comunica todo su movimiento a otra bola similar cuando choca con ella.[19] Probablemente, la idea es que, en tal situación, se preservaría la necesaria identidad del Yo, pero no habría una persona o sustancia pensante idéntica. Esto parece respaldar al escéptico, porque si los estados de conciencia pueden ser transferidos de sujeto a sujeto, sin ninguna diferencia discernible, como lo indica la metáfora, entonces no habría certeza respecto de la identidad del sujeto.[20]

---

18 Sydney Shoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity*, p 135

19 *KrV*, A 363 n

20 Véase Bennett, *Kant's Dialectic*, p 109.

Sin embargo, es poco plausible interpretar el argumento de esta manera, en la que se supone que las únicas alternativas disponibles, para Kant, son el dogmatismo y el escepticismo. La característica esencial del análisis kantiano es su advertencia de que tales dudas pueden ser planteadas únicamente por un observador externo para quien Yo soy un objeto de intuición externa. No puedo plantearlas respecto de mí mismo. «En mi propia conciencia se halla, pues, indefectiblemente la identidad de la persona» (A 362). El hecho de que un hipotético observador pueda plantear dichas dudas acerca de mi identidad es suficiente para obstruir el paso de cualquier conclusión metafísica respecto de la identidad o permanencia del Yo nouménico, lo cual es justamente lo que afirma el psicólogo racionalista. Sin embargo, considerando nuestras preocupaciones antiescépticas, lo más interesante del argumento estriba en la afirmación de que estas dudas nunca pueden afectar la manera en que el Yo se considera a sí mismo. A fin de captar toda la importancia de esto, se deben tener presentes dos aspectos. En primer lugar, la clase de escepticismo radical que ahora se considera asume un punto de vista solipsista y, por lo tanto, no puede hacer uso de ninguna de las dudas que se generan únicamente al suponer la existencia de un observador externo, por no decir nada de un observador provisto de intuición externa. En efecto, tales dudas se autoanularían, puesto que se aceptaría el principal asunto en discusión en la «Refutación al idealismo». En segundo lugar, a pesar de que Kant hace aquí una afirmación conceptual, esta no se refiere al puro «Yo lógico» o «conciencia trascendental». Al contrario, se refiere a la «autoconciencia en el tiempo», la cual equivale a la autoconciencia empírica. La tesis es que mi identidad numérica a lo largo del tiempo, en la que soy consciente de mí mismo, i. e., la identidad de mi Yo fenoménico, no es inferida, como el escéptico sostiene, sino que es «una proposición totalmente idéntica de la autoconciencia en el tiempo» (A 362). De esto se sigue que no puedo dudar inteligiblemente (al menos no sin ir más allá de los recursos de la autoconciencia) de mi identidad como el sujeto permanente de un determinado conjunto de representaciones o estados mentales; por ejemplo, como el sujeto que tiene un percepto azul en t_1 seguido por un percepto blanco y una sensación de dolor en t_2. Pero ser consciente de mi identidad como tal sujeto es, precisamente, ser consciente de mi existencia como determinada en el tiempo. Por lo tanto, esta conciencia es inmune a la objeción escéptica.

En conclusión, he sostenido en esta sección que la primera premisa clave de la «Refutación al idealismo» no está sujeta a la

típica objeción escéptica de la confiabilidad de la memoria, porque no descansa, en sí misma, sobre ningún presupuesto acerca del conocimiento de los estados pasados del Yo. Además, he sostenido que son en vano los intentos de socavar esto planteando dudas acerca de la realidad del tiempo o de la posesión de estados mentales. Por último, he tratado de mostrar que el propio Kant sigue una línea similar de argumento antiescéptico en un texto controvertido en el que, frecuentemente, se interpreta que está haciendo precisamente lo contrario. Sin duda, esto no equivale a defender la premisa en cuestión de cualquier objeción escéptica concebible. Sin embargo, por lo menos obliga al escéptico a encontrar una base nueva para atacar dicha premisa.

15

ENTRE LA COSMOLOGÍA Y LA AUTONOMÍA: LA TEORÍA KANTIANA DE LA LIBERTAD EN LA *CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA*

Uno de los aspectos más desconcertantes del tratamiento kantiano del problema de la libertad es el abismo que separa radicalmente el contexto cosmológico de la «Tercera antinomia», en el cual se planteó inicialmente el problema del contexto moral, en el cual se comprende cabalmente la significación de la libertad. De acuerdo con la exposición retrospectiva de la situación que el propio Kant hace en la *Crítica de la razón práctica*, la «Primera crítica» establece la posibilidad de la libertad trascendental mediante la resolución de la «Tercera antinomia», en tanto que la «Segunda crítica» establece su realidad al mostrar su conexión necesaria con la ley moral, la cual posee en sí misma el estatus de un «hecho de la razón». De esta manera, la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad, ya que mediante la conciencia de esta ley uno es consciente de su propia libertad, en tanto que la libertad funciona como la *ratio essendi* de la ley moral.[1]

Sin embargo, esta explicación refleja una filosofía moral que difiere considerablemente de aquella que el propio Kant sostuvo en 1781. En especial, manifiesta el «descubrimiento» del principio kantiano de la autonomía, i. e., la presunta capacidad de la voluntad de ser una ley para sí misma y de actuar por consideración a la ley, principio que Kant expresó claramente por primera vez en 1785, en

1 *Crítica de la razón práctica*, *Ak*, V, pp 4-5

la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.[2] Por consiguiente, si uno se limita a la *KrV*, suponiendo, a manera de experimento mental, que las subsiguientes obras éticas nunca hubieran sido escritas, surgiría una explicación considerablemente distinta de la concepción kantiana de la libertad. Es claro que esta concepción estaría vinculada aún a la disputa cosmológica de la «Tercera antinomia», pero además estaría conectada con una consideración del obrar humano en general y no del mero obrar moral.

Lo que propongo en este capítulo es llevar adelante justamente tal experimento. Al hacer esto, espero mostrar que la *KrV* contiene, cuando menos, los principios generales de una teoría del obrar humano (libertad práctica) que no se apoya en ninguna apelación a hechos específicamente «morales» y que constituye un ingrediente esencial para la totalidad del tratamiento kantiano del autoconocimiento. Somos conscientes de nosotros mismos no solo como sujetos epistémicos, poseedores de representaciones; también somos conscientes de nosotros mismos como agentes, capaces de resistir inclinaciones y de elegir entre cursos de acción alternativos. Kant debe, por lo tanto, elucidar esta conciencia. Sostengo que la explicación de la libertad práctica en la *KrV* está designada, precisamente, para hacer esta elucidación.

El capítulo se divide en cuatro partes. La primera trata del argumento de la «Primera antinomia» y su relevancia en el problema de la libertad humana. La segunda sostiene que, a pesar de numerosas opiniones contrarias, Kant se apega a la misma concepción de la libertad en la «Dialéctica» y en el «Canon». La tercera analiza esta concepción de la libertad y su conexión con el «Idealismo trascendental». La cuarta examina la controvertida tesis kantiana según la cual la predecibilidad de las acciones, sobre la base de leyes causales, es compatible con la imputación de esas mismas acciones a los agentes, como productos de la libertad práctica.

I. La libertad y la «Tercera antinomia»: el contexto cosmológico

La concepción cosmológica de la libertad que Kant trata inicialmente en la «Tercera antinomia» es caracterizada como «li-

---

2 Para una exposición reciente de esta problemática histórica, véase Bernard Carnois, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, 79-132 Carnois llega a caracterizar el descubrimiento del principio de autonomía como una segunda revolución copernicana (p 79)

bertad trascendental» y es definida como «la capacidad [*Vermögen*] de empezar un estado *espontáneamente* [*von selbst*]» (A 533 / B 561). Esto se contrasta con la «causalidad según las leyes de la naturaleza» o, simplemente, con la causalidad mecanicista que rige la conexión de los eventos en el tiempo.[3] De acuerdo con esta concepción, muy conocida a partir de la «Segunda analogía», todo acontecimiento tiene una causa antecedente. Pero esta causa, o, como Kant suele llamarla, «causalidad de la causa», es, en sí misma, un acontecimiento en el tiempo. Por lo tanto, también debe ser determinada por una causa antecedente, y así *ad infinitum*. Puesto que las dos partes de la disputa antinómica asumen el régimen exclusivo de la causalidad mecanicista en el mundo, el asunto en discusión es el de si además es necesario, o por lo menos posible, apelar a otro tipo de causalidad (libertad trascendental) a fin de concebir un primer comienzo del mundo. En otras palabras, la cuestión es si puede o no existir una causa primera o primer motor.[4] Sin duda, esta es una cuestión cosmológica distinta de la cuestión de la realidad de la libertad humana. La tesis afirma la necesidad de apelar a dicha causa a fin de encontrar el requerido sitio de reposo para la razón (la idea de lo incondicionado). En correspondencia, la antítesis niega tanto la necesidad como la posibilidad de apelar a dicha causa. Afirma, en cambio, que todo proceso causativo (sin excepción) debe ser de tipo mecanicista; y al sostener esto se obliga a aceptar una cadena causal infinita.

Afortunadamente, lo ajeno de la disputa al tema central de este capítulo nos exonera de la necesidad de examinar detalladamente los argumentos de tesis y antítesis. Así pues, en términos generales, el argumento de la tesis se desarrolla de la siguiente manera: 1) de acuerdo con el presupuesto que ha de repudiarse, «todo lo que *sucede* presupone un estado anterior al cual sigue invariablemente según una regla»; esto es simplemente una nueva formulación del principio de causalidad; 2) ya que, *ex hypothesi*, esto se aplica a todo estado, se debe aplicar también a la «causalidad de su causa»; en otras palabras, tal causa debe considerarse como un acontecimiento que sucede en el tiempo, que, como tal, requiere su propia causa; 3) entonces, en este supuesto, nunca habría un

3 Para la caracterización kantiana del mecanicismo véase *Crítica de la razón práctica*, *Ak*, V, 97, y la Reflexión 5978, *Ak*, XVIII, 413

4. Kant señala eso en sustancia en la observación de la tesis donde se refiere explícitamente al concepto de un primer motor (A 451 / B 480) El argumento también es interpretado de esta manera por Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p 184

primer comienzo o comienzo absoluto, lo cual significa que no habría una serie completa de las condiciones; 4) pero si esto ocurriera, entonces no habría una causa o fundamento suficiente para determinar la totalidad, i. e., no habría una explicación adecuada de la totalidad de los fenómenos; pero esto contradice el principio de razón suficiente;[5] 5) por consiguiente, además de la «causalidad según las leyes naturales» o causalidad mecanicista, es necesario admitir una «causalidad libre» o libertad trascendental, al menos respecto de la primera causa.

Al igual que en las otras «Antinomias», el argumento de la antítesis es de carácter verificacionista. Por otra parte, se apoya casi totalmente sobre el argumento de la «Analítica», específicamente de las dos primeras «Analogías». Expuesto nuevamente, en términos generales, el argumento se desarrolla de la siguiente manera: 1) admitamos que hay libertad en sentido trascendental, i. e., «una

5. Es claro que en este paso se encuentra el problema del argumento; la dificultad comienza con la pregunta de qué es exactamente lo que se afirma aquí. El texto dice: «Así pues, si todo ocurre solo según las leyes de la naturaleza, siempre habrá un comienzo meramente relativo [*subalternen*], nunca un primer comienzo; y por lo tanto nunca se completa la serie por el lado de las causas que se derivan unas de otras. Pero la ley de la naturaleza consiste precisamente en que nada ocurre sin una causa *suficientemente* determinada a priori La proposición de que ninguna causalidad es posible más que de acuerdo con las leyes naturales, se contradice a sí misma en su universalidad ilimitada, por tanto, tal causalidad no puede ser considerada como la única» [A 446 / B 474] El problema exegético gira en torno al significado de la frase «una causa suficientemente determinada a priori» y a la conexión entre *leyes naturales* y *ley de la naturaleza*, que, supuestamente, contradice la antítesis. De acuerdo con la interpretación convencional, la primera frase significa simplemente una causa suficiente para determinar su efecto o causa suficiente. Sin embargo, ya Schopenhauer había señalado que en esta interpretación en realidad el argumento no logró ponerse en marcha exitosamente. El asunto es simplemente que para responder a la pregunta de si *A* (suponiendo que *A* es dada) es o no suficiente para producir *B*, es irrelevante que *A* sea en sí misma causada o que no lo sea. Esta objeción es repetida por Norman Kemp Smith (*A Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason»*, p. 493), quien, siguiendo a Schopenhauer, interpreta el texto de esta misma manera. Más recientemente, la interpretación de Schopenhauer y Kemp Smith ha sido rechazada por Jonathan Bennett sobre la base de que hace ininteligible el argumento (*Kant's Dialectic*, pp 185-186). Sin embargo, Bennett no proporciona ninguna alternativa. Siguiendo la reconstrucción de Al-Azm de los argumentos de las «Antinomias» a la luz de la disputa Leibniz-Clarke, considero que «una causa suficientemente determinada a priori» equivale a una razón suficiente en sentido leibniziano. Véase Sadik Al-Azm, *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*, pp. 92-93. En correspondencia, por *ley de la naturaleza* (*Gesetz der Natur*) entiendo el principio de razón suficiente. Por otra parte, las *leyes naturales* son precisamente las leyes de la causalidad mecanicista. Así pues, el argumento afirma la incompatibilidad de la universalidad de la causalidad mecanicista y la adhesión al principio de razón suficiente. Tal como Al-Azm sugiere, esto puede interpretarse como una reducción de la posición leibniziana, al menos en la manera como se presenta en el debate con Clarke.

facultad de comenzar absolutamente un estado y, por ende, comenzar también absolutamente una serie de consecuencias del mismo»; 2) de esto se sigue que una serie de acontecimientos tiene su primer comienzo, o comienzo absoluto, en esta causa espontánea; pero esta causa espontánea debe tener en sí misma un comienzo absoluto, i. e., «no habrá nada previo que permita determinar el acto que está ocurriendo de acuerdo con leyes fijas»; obviamente, esto se sigue de la definición misma de libertad trascendental; 3) pero el problema es que la «Analítica» nos ha señalado que «todo comienzo de acción presupone un estado de la causa aún no existente»; aquí es donde entra en juego el principio de la «Primera analogía» según la cual «todo cambio es alteración»; el punto es que en el caso de un comienzo absoluto tenemos, *ex hypothesi*, un acto que no puede ser conectado con la condición antecedente de un agente; 4) sin embargo, esto transgrede las consideraciones de la unidad de la experiencia precisamente de la misma manera en que las transgrede, según lo ha mostrado la exposición de la «Primera analogía», la noción de una creación *ex nihilo*; 5) por lo tanto, no puede haber libertad trascendental, i. e., un acto espontáneo, y toda causalidad es según las leyes naturales.

De mayor importancia que los argumentos mismos es la manera en que Kant trata de resolver la antinomia. En contraste con las dos primeras «antinomias», o «antinomias matemáticas», en las cuales se muestra que tesis y antítesis son falsas, Kant sugiere que aquí y en la cuarta, las llamadas «antinomias dinámicas», es posible que tesis y antítesis sean verdaderas.[6] La diferencia procede de la manera en que se lleva a cabo, en los dos casos, el regreso de lo condicionado a la condición. En las antinomias matemáticas, lo condicionado y sus condiciones son siempre homogéneos, i. e., todos son miembros de la misma serie espaciotemporal. Por lo tanto, parece necesario aceptar que esta serie tiene un número finito o infinito de miembros, lo cual significa que las tesis opuestas son consideradas como contradictorias.

En contraste, en la «Tercera antinomia» el regreso es del efecto a la causa o fundamento. Aquí los elementos pueden, pero no necesitan, ser homogéneos, puesto que por lo menos es concebible que exista una causa o fundamento de un evento que en sí misma no sea sensible, i. e., que no sea parte de la serie de los fenómenos. En cuanto no sensible, tal causa o fundamento habría de llamarse *inteligible*. La causa espontánea, trascendentalmente libre, afirmada en la tesis es una causa precisamente de este tipo. En

6. Véase *KrV*, A 529-532 / B 557-560, y *Prolegómenos*, § 53, *Ak*. IV, 443-447

correlación, el argumento de la antítesis, con su apelación verificacionista a las condiciones de experiencia posible, solo elimina realmente la posibilidad de tal causa en el mundo fenoménico. Por lo tanto, se deja abierta la posibilidad de que ambas partes puedan ser correctas: la tesis, con su afirmación de una primera causa inteligible, trascendentalmente libre, de la totalidad de la serie de los fenómenos; y la antítesis, con su repulsa a admitir tal causa en la serie. Esto no prueba que la pretensión de la tesis sea correcta. Pero Kant no afirma que lo sea. Todo lo que afirma es haber mostrado que la causalidad mediante la libertad no es incompatible con la causalidad mecanicista. Presuntamente, esto es suficiente para resolver la «Antinomia», pues muestra que el conflicto descansa sobre una ilusión.[7]

Sin embargo, parece obvio que, al analizar la disputa de esta manera, Kant de hecho socava su pretensión de haber mostrado una antinomia genuina. Ciertamente, aquí, al igual que en las Antinomias matemáticas, empezamos con una aparente contradicción y terminamos comprendiendo que esta es meramente aparente. Hasta aquí las dos situaciones son paralelas. Sin embargo, en el caso de las Antinomias matemáticas, la tesis y la antítesis están en conflicto directo porque formulan afirmaciones incompatibles respecto del mismo «objeto». Aquí, en cambio, se muestra que las dos partes solamente sostienen distintos propósitos.[8] En efecto, ya que la tesis admite el papel de la causalidad mecanicista en la naturaleza e insiste únicamente en su complementación por la causalidad mediante la libertad a fin de «pensar la totalidad», el resultado real del análisis de Kant es que la antítesis es injustificada en su paso del rechazo de la posibilidad del último tipo de causalidad en el mundo sensible al rechazo en general de dicha causalidad. Es aquí más bien, y no en la tesis, donde encontramos el sitio de la «ilusión».

Es claro que la ilusión descansa sobre la «común suposición» de que los fenómenos son cosas en sí. La aceptación de esta suposición conduce directamente al rechazo de la libertad. Como Kant señala, «si los fenómenos son cosas en sí mismas, la libertad es insostenible. Entonces la naturaleza será la causa completa y suficientemente determinante de todo evento» (A 536 / B 564). A pesar de que el realismo trascendental continúa siendo el villano, la situación difiere radicalmente de aquella de las Antinomias matemáticas, puesto que no admite un argumento indirecto análogo a

---

7 Véase *KrV*, A 558 / B 586

8 Véase *Prolegómenos*, § 53, *Ak*, IV, 343-348

favor del idealismo trascendental.[9] A fin de cuentas, no se puede sostener que el idealismo trascendental es verdadero simplemente porque, a diferencia del realismo trascendental, nos permite considerar la libertad trascendental y la causalidad mecanicista como compatibles entre sí. Ya que la realidad de la causalidad mecanicista no está en discusión, el argumento requiere una garantía independiente de la realidad, o cuando menos de la posibilidad real, de la libertad trascendental. Kant argumenta de esta manera en la *Crítica de la razón práctica*; y puede hacerlo porque sostiene que la realidad de la libertad trascendental es «deducida» de la ley moral como «hecho de la razón».[10] Sin embargo, dicha pretensión no se avizora en la *KrV*.

Esto nos lleva a la pregunta de qué tiene que ver realmente la «Tercera antinomia» con la libertad humana y con el problema de reconciliar *esta* libertad con el mecanicismo de la naturaleza. Esta temática se introduce de manera preliminar en la observación de la tesis, la cual empieza señalando que la libertad trascendental o, mas adecuadamente, la idea trascendental de libertad, constituye una parte del concepto ordinario o «psicológico» de libertad El punto básico parece ser que ordinariamente se considera que el acto de elegir implica un elemento de espontaneidad, similar a la espontaneidad afirmada en la tesis en conexión con una causa primera. En otras palabras, la idea trascendental proporciona un modelo para concebir el obrar o elegir humano. Se sugiere, además, que, una vez que se reconoce que esta concepción de la causalidad está en conexión con una primera causa del mundo, «desde ahora nos es permitido aceptar también que en el curso del mundo distintas series comiencen por sí mismas según su causalidad y atribuir a las sustancias de estas series un poder de actuar por libertad» (A 450 / B 478). Esta pretensión se justifica al introducir una distinción entre un «comienzo temporal» y un «comienzo causal». Por el primero se entiende simplemente un primer evento, o un evento no precedido por otro evento, y por el último se entiende la institución de una nueva serie causal, o serie que no guarda ninguna conexión causal con una situación antecedente. Aquí el rasgo esencial es que un acto de libertad trascendental constituye un «comienzo absoluto» y es concebido como comienzo solamente en este último sentido; por ello no hay contradicción al aceptar la posibilidad de múltiples actos de ese tipo en el mun-

---

9 La manera en que Kant formula su prueba indirecta (A 506-507 / B 534-535) parece manifestar que está consciente de este hecho.

10 *Crítica de la razón práctica*, *Ak*. V, 42-50

do. Es más, sugiere que los casos ordinarios de acción voluntaria, tales como mi decisión «libre» de levantarme de mi silla, han de concebirse precisamente de esta manera.

A pesar de que algunos aspectos de esta exposición preliminar son centrales para la posición kantiana, en especial la función de modelo asignada a la idea trascendental de libertad, la tónica general de estas observaciones refleja más bien el punto de vista dogmático de la tesis y no el punto de vista crítico del propio Kant. Para que no haya duda alguna sobre este punto de vista, solo necesitamos destacar que la observación a la antítesis señala, muy acertadamente, que se comete un *non sequitur* al pasar de la apelación de una libertad trascendental extramundana a una intramundana. Teniendo esto en consideración, parecería que debemos buscar la descripción exacta del punto de vista kantiano acerca de este tema, no en las «Antinomias» mismas, sino en un lugar distinto. De hecho, debemos señalar la explicación kantiana de la conexión entre libertad trascendental y libertad práctica. Nos ocuparemos ahora de esta temática.

II. Libertad trascendental y libertad práctica: las dos explicaciones

Kant trata de la conexión entre libertad trascendental y libertad práctica en dos distintos lugares de la *KrV*. La primera y más conocida de estas explicaciones se encuentra en la «Dialéctica». La segunda es frecuentemente ignorada y se halla en el «Canon de la razón pura». La situación se complica, además, por el hecho de que estas dos explicaciones parecen diferir una de otra de manera importante. Esto, a su vez, plantea dudas en torno a la coherencia del tratamiento kantiano completo de la libertad en la *KrV*.

En la «Dialéctica», la libertad trascendental se describe del modo ya citado: como la «capacidad [*Vermögen*] de empezar un estado espontáneamente [*von selbst*]». Ya se señaló que Kant sostiene además que esa libertad, así interpretada, es una «idea pura trascendental», ni derivable ni referible a ningún objeto que pueda ser dado en la experiencia. En contraste, la libertad práctica, el sentido de la libertad que es directamente relevante para la comprensión de la acción y el obrar humanos, se define como la «independencia de la voluntad respecto de la coerción de los impulsos de la sensibilidad» (*die Unabhänglichkeit der Willkür von den Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit*) (A 534 / B 562). Kant trata de clarificar esto mediante una distinción entre voluntad *patológicamente*

afectada y voluntad *patológicamente necesitada*. La primera incluye toda voluntad afectada por los móviles de la sensibilidad (*Bewegursachen der Sinnlichkeit*) y esto incluye a todas las voluntades finitas. El punto es que no toda voluntad patológicamente afectada está además necesitada o determinada. Esta última se aplica únicamente a la voluntad animal (*arbitrium brutum*), no a la voluntad humana, la cual es caracterizada como un *arbitrium sensitivum*, pero no un *arbitrium brutum* sino un *arbitrium liberum*. Acerca de la conexión entre estas dos clases de libertad, Kant escribe: «Debe destacarse especialmente que el concepto de libertad práctica se basa sobre esta idea *trascendental* y que en esta última se encuentra la verdadera fuente de la dificultad que siempre ha rodeado a la cuestión de la posibilidad de la libertad» (A 533 / B 561). Como refuerzo de este punto, Kant agrega más adelante: «Por lo tanto, la negación de la libertad trascendental debería implicar la eliminación de toda libertad práctica» (A 534 / B 562).

La exposición ulterior de la libertad práctica pone en claro que la característica que define al *arbitrium liberum* es su racionalidad. Dicha voluntad es capaz de elegir un curso de acción sobre la base de reglas o principios generales y no simplemente responder a los estímulos de manera cuasimecánica. Por otra parte, precisamente en virtud de esta capacidad racional, tal voluntad es capaz de oponerse a la determinación por inclinación. Así pues, la capacidad de actuar en base a la razón y la libertad respecto de la determinación por inclinación pueden considerarse, respectivamente, como los aspectos positivo y negativo del concepto de una voluntad libre prácticamente. No obstante que esta descripción nos evoca la muy conocida distinción que Kant traza más tarde entre el concepto positivo y negativo de libertad,[11] es importante no engañarnos por la similitud. En primer lugar, en la versión posterior, el concepto positivo de libertad se identifica con autonomía, i. e., con «la propiedad que tiene la voluntad de ser una ley para sí misma»,[12] y no con la mera racionalidad. En segundo lugar, la racionalidad se debe interpretar aquí en un sentido muy amplio: incluso una persona que actúa en base a principios «irracionales», es decir, moralmente perniciosos, contraproducentes, imprudentes, es racional en el sentido que es relevante para la noción de libertad práctica.

La razón por la que frecuentemente se pierde de vista este aspecto es que Kant desarrolla su explicación de una voluntad libre

11. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, *Ak*, IV, 446.
12. *Ibíd.*

prácticamente en términos del papel de un imperativo determinante de la elección. Su doctrina es que una voluntad libre prácticamente es capaz de decidir en virtud del reconocimiento de un «deber», i. e., en virtud de la conciencia de alguna regla o principio general de acción que se aplica a una situación dada. Sin embargo, es crucial percatarse que aquí «deber» no tiene una connotación exclusivamente ética. Por el contrario, abarca tanto reglas morales como prudenciales para la acción. En el lenguaje de la filosofía moral kantiana plenamente desarrollada, incluye tanto imperativos hipotéticos como categóricos.[13]

En el «Canon», Kant describe la libertad práctica substancialmente en los mismos términos. Al igual que antes, introduce la concepción de esta libertad mediante la distinción entre voluntad animal y voluntad humana (libre). La primera se caracteriza como aquella que puede ser «patológicamente determinada», y la última, como aquella que puede ser «determinada independientemente de los impulsos sensibles y, por lo tanto, por motivos que están representados solo por la razón». Además, agrega que «todo aquello que se relaciona con esta voluntad, como fundamento o como consecuencia, es llamado práctico» (A 802 / B 830). De manera semejante, la libertad práctica es considerada positivamente como la capacidad de actuar en base al reconocimiento de un «deber»; y, una vez más, esto no se toma en términos exclusivamente morales. En efecto, este aspecto de la posición kantiana es mucho más claro en el «Canon», donde explica cómo la libertad práctica se manifiesta en contextos no morales:

> Porque la voluntad humana no es determinada solamente por lo que estimula a los sentidos, i. e., lo que los afecta directamente; tenemos la capacidad de superar las impresiones recibidas en nuestra facultad de deseo sensible por medio de las representaciones de lo que es, incluso de manera indirecta, provechoso o nocivo. Pero estas consideraciones acerca de lo que es deseable en relación con todo nuestro estado, es decir, acerca de lo que es bueno y provechoso, se basan en la razón [A 802 / B 830].

El único indicio de discrepancia entre estas dos explicaciones de la libertad práctica es la afirmación que Kant hace en el «Canon», según la cual «[el hecho] de la libertad práctica puede ser

13. Kant anticipa esta distinción en A 548 / B 576, donde distingue dos posibles objetos de la voluntad: lo agradable y el bien. El primero está conectado con la sensibilidad, y el segundo, con la razón.

demostrado mediante la experiencia» (*Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung beweisen werden*) (A 802 / B 830). Y nuevamente: «Así pues, a través de la experiencia conocemos que la libertad práctica es una de las causas naturales, a saber, una causalidad de la razón en la determinación de la voluntad» (A 803 / B 831). Estas afirmaciones no tienen paralelo preciso en la «Dialéctica». Por otra parte, como veremos en la próxima sección, en vista de que Kant sostiene que la libertad práctica incluye un elemento de espontaneidad, estrictamente hablando no puede decir que nos «experimentamos» a nosotros mismos como libres prácticamente. Sin embargo, es claro que en ambas explicaciones Kant considera la capacidad de la voluntad para oponerse a la inclinación y actuar en base a imperativos como un «hecho» del cual podemos ser conscientes de la misma manera como podemos ser conscientes de nuestra capacidad de pensar.[14] Incluso si esto no cuenta como «experiencia» en el sentido técnico de Kant, puede considerarse que dicha conciencia basta para establecer la realidad de la libertad práctica (pero no de la libertad trascendental). Y este es el punto central de los pasajes del «Canon». Por consiguiente, parece razonable concluir que no existe un conflicto substancial entre las dos explicaciones de la libertad práctica contenidas en los dos textos.

Lo mismo puede decirse acerca de sus respectivas caracterizaciones de la libertad trascendental. En la «Dialéctica» la libertad trascendental es definida como espontaneidad absoluta, y esto se entiende en términos esencialmente negativos, como un poder causal que en sí mismo es independiente de la determinación de causas antecedentes. Ya que, en el «Canon», Kant se ocupa exclusivamente de la libertad práctica, no define de ninguna manera la libertad trascendental; pero señala de paso que «La libertad trascendental exige la independencia de esta razón, desde el punto de vista de su causalidad al empezar una serie de fenómenos, respecto de todas las causas determinantes en el mundo sensible» (A 803 / B 831). Esto sugiere que la absoluta espontaneidad e independencia de todo lo sensible, que es la característica que define a la libertad trascendental, es considerada, específicamente, como la espontaneidad e independencia de la razón al determinar la voluntad. En otras palabras, el «Canon» contiene una aplicación o

14 Ciertamente, hay en la «Dialectica» algunos pasajes que parecen apuntar hacia una dirección distinta. Los trataremos más adelante. Sin embargo, por ahora basta con señalar A 557 / B 585, donde Kant dice de la voluntad que «podemos conocer que esta es libre, i. e., que está determinada independientemente de la sensibilidad y que, de esta manera, es capaz de ser la condición incondicionada sensiblemente de los fenómenos».

especificación de la concepción de libertad trascendental contenida en la «Dialéctica» y no una concepción alternativa.

Sin embargo, la conexión entre libertad trascendental y libertad práctica plantea la cuestión de la compatibilidad de las dos explicaciones. La «Dialéctica» afirma explícitamente que la libertad práctica depende de la libertad trascendental. Aquí se establece que «el concepto de libertad práctica se basa sobre esta idea trascendental» e incluso que «la negación de la libertad trascendental debería implicar la eliminación de toda libertad práctica». En contraste, el «Canon» separa explícitamente estas dos concepciones. Puesto que Kant se interesa aquí únicamente por la libertad práctica, señala simplemente que dejará de lado «aquella otra significación trascendental que no puede ser usada empíricamente *en la explicación de los fenómenos, sino que es en sí un problema* para la razón» (A 801-802 / B 829-830). Y después de afirmar que la razón proporciona imperativos, es decir, leyes objetivas de la libertad y que expresan «lo que debe suceder», Kant destaca:

> La cuestión de si la razón, en los actos por los cuales prescribe leyes, está o no ella misma determinada por otras influencias, así como la cuestión de si aquello que se llama libertad respecto de los impulsos sensibles no puede ser, a su vez, naturaleza respecto de causas eficientes más remotas y elevadas, son cuestiones que no nos conciernen desde el punto de vista práctico puesto que no pedimos a la razón otra cosa que la *regla* de conducta; estas son cuestiones meramente especulativas que podemos dejar de lado mientras estamos considerando qué debe o qué no debe hacerse [A 803 / B 831].

En este pasaje, que está seguido inmediatamente por la afirmación de que «a través de la experiencia conocemos que la libertad práctica es una de las causas naturales», es donde radica la dificultad. Está claro que aquí el punto principal de Kant es que, desde el punto de vista práctico, donde la cuestión es simplemente qué se debe hacer, solo interesa la regla de acción y la razón como fuente de reglas e imperativos. Así pues, no se plantean las cuestiones teóricas acerca de lo que podría llamarse «estatus trascendental» de nuestros actos libres prácticamente. Hasta aquí no hay nada especialmente problemático. Sin embargo, el problema se plantea con la ulterior declaración de que la realidad de la libertad práctica no está amenazada por la posibilidad de que las reglas de acción y los incentivos para seguir esas reglas fueran susceptibles de ser descubiertos a nuestra naturaleza sensible y, por lo tanto, «lo que se llama libertad respecto de los impulsos sensibles sea, a

su vez, naturaleza respecto de causas eficientes más remotas y elevadas». Si esto último fuera el caso, no seríamos libres en sentido trascendental. Pero entonces difícilmente se anula la conclusión que Kant sostiene aquí, según la cual la libertad práctica persistiría incluso si no hubiera libertad trascendental. Sin embargo, tal conclusión parece estar en contradicción flagrante con la doctrina de la «Dialéctica».

Pero lo interesante es que parece que Kant también sostiene en el «Canon» que la reductibilidad última de la libertad a la naturaleza es compatible con la moralidad, lo cual debe ser el caso si la cuestión de la libertad trascendental no tiene relevancia práctica o moral. Sin duda, Kant distingue entre leyes morales y pragmáticas, y sostiene que solo las primeras son leyes «puras determinadas totalmente a priori» (A 800 / B 828). Sin embargo, esto solo quiere decir que las leyes morales en sí mismas, en cuanto leyes, no son derivadas a partir de una consideración de lo que la voluntad revela como felicidad. En este sentido estrictamente epistémico, estas son independientes de la sensibilidad. Pero esto es muy distinto a la tesis según la cual la voluntad, al actuar en consideración de tales leyes, debe (o puede) ser motivada por el respeto a la ley como tal. Esta última doctrina, la cual es la piedra angular de la teoría ética kantiana plenamente desarrollada, es incompatible con la reducibilidad de la libertad a la naturaleza y, por ende, con el rechazo de la libertad trascendental. Sin embargo, lejos de sostener tal doctrina en el «Canon», Kant afirma, en cambio, que, prescindiendo de la postulación de Dios y la vida futura, «la razón estaría obligada a considerar las leyes morales como invenciones inanes de la mente» (A 811 / B 839). Y nuevamente, en un conocido pasaje: «Por lo tanto, sin un Dios y sin un mundo que ahora no vemos, pero que esperamos, las excelsas ideas de la moralidad son, indudablemente, objetos de aprecio y admiración, pero no son móviles de propósitos y ejecución» (A 813 / B 841).[15] Teniendo en cuenta esta posición

15. Considero que la posición que Kant tiene aquí difiere significativamente de su postura en la *Crítica de la razón práctica*, donde, de manera semejante, trata a Dios y a la inmortalidad como postulados de la razón práctica (*Ak*. V, 122-134). La diferencia esencial estriba en que en la «Primera crítica» Dios y la inmortalidad parecen ser puntales necesarios para sostener la ley moral en sí misma, mientras que en la «Segunda crítica» estos postulados presuponen la validez de la ley moral y solo son necesarios para la realización del bien supremo (la combinación de virtud y felicidad). Una interesante exposición de toda esta temática en términos del *absurdum practicum* del argumento de Kant se encuentra en Allen W. Wood, *Kant's Moral Religion*.

ética, no es sorprendente encontrar que Kant no se preocupa por la realidad de la libertad trascendental.[16]

Estas reflexiones han permitido que muchos intérpretes que se han ocupado del «Canon» en general, consideren que en la *KrV* se encuentran dos teorías distintas e incompatibles de la libertad. De esta manera, se introduce en la exposición de la libertad una versión de la «tesis de la colección de pasajes», ampliamente conocida por los estudiosos de la «Deducción trascendental». De acuerdo con esta tesis, la explicación del «Canon» es «pre-crítica» y contiene una teoría de la libertad que refleja un primer estadio del desarrollo de la filosofía moral kantiana. En correspondencia, la explicación de la «Dialéctica» es considerada como plenamente «crítica» y en concordancia con la filosofía moral articulada en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón práctica*.[17] Mediante esto la *KrV* es puesta en armonía con los escritos éticos tardíos, pero solo a costa de admitir una contradicción fundamental dentro de la *Crítica* misma.

Sin embargo, debe enfatizarse que este punto de vista descansa casi totalmente sobre una interpretación específica de la declaración kantiana segun la cual «la negación de la libertad trascendental debe implicar la eliminación de toda libertad práctica». De acuerdo con esta interpretación, se considera que Kant afirma que la voluntad humana es libre en sentido práctico si y solo si también es libre en sentido trascendental. Esto podría muy bien ser la interpretación natural, pues concuerda con lo que Kant afirma en la *Crítica de la razón práctica*.[18] Sin embargo, no es la única inter-

---

16 En este punto, al menos, me encuentro en desacuerdo con el importante analisis de Karl Ameriks, «Kant's Deduction of Freedom and Morality», *Journal of the History of Philosophy*, 19 (1981), 53-79, y *Kant's Theory of Mind*, 189-233. Haciendo un amplio uso de pasajes procedentes de las «Reflexiones» y las «Lecciones», Ameriks sostiene que, a pesar de que Kant afirma repetidamente que la libertad práctica es suficiente para la aceptación de la moralidad (para aceptar el imperativo categórico), esto no se puede entender literalmente. A diferencia de Ameriks, sostengo que dichos pasajes se deben tomar literalmente. Considero que aquí el punto clave es la distinción entre el reconocimiento del imperativo categórico como el principio o criterio de acción moral, lo cual Kant afirmó ciertamente antes de 1781, y la afirmación del principio de autonomía, el cual exige que uno actue por respeto a la ley. Sostengo que la libertad trascendental es requerida por el ultimo, pero no por el primero.

17 Entre quienes tienen este punto de vista destacan Albert Schweitzer, *Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Victor Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, esp. 157-200, Martial Gueroult, «Canon de la raison pure et critique de la raison pratique», *Revue Internationale de Philosophie*, 8 (1954), 331-357; y Bernard Carnois, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberte*, 92 ss.

18 *Crítica de la razon práctica*, Ak, V, 97-98

pretación posible. También es posible considerar que Kant está afirmando una conexión necesaria entre el *concepto* de libertad práctica y la idea trascendental y no entre la realidad de los dos tipos de libertad. En efecto, esto es precisamente lo que Kant dice cuando señala que «el concepto de libertad práctica se basa sobre esta idea *trascendental*». Si tomamos esto seriamente, lo que Kant sostiene es que la concebibilidad de la libertad práctica implica una referencia a la idea trascendental. En términos kantianos, la idea de libertad trascendental tiene una función regulativa respecto de la concepción de la libertad práctica. Esto concuerda con la función de modelo asignada a la idea en la observación de la tesis de la «Tercera antinomia». También es compatible con el «Canon», pues deja abierta la posibilidad de que seamos libres en sentido práctico, pero no en sentido trascendental. En lo que se presenta a continuación trato de demostrar que esta es, efectivamente, la posición que Kant tiene en la «Dialéctica» y que proporciona la clave para comprender la concepción de la libertad práctica de la «Primera crítica».

III. **Idealidad y espontaneidad: la doctrina de la dialéctica**

Si hemos de comprender la explicación de la relación entre libertad práctica y trascendental contenida en la «Dialéctica», debemos comenzar con una consideración adicional de la estructura metafísica en la que toda la exposición está inserta. Como ya se ha señalado, esta estructura es el idealismo trascendental, y el tratamiento que Kant hace de este tema manifiesta su preocupación por establecer una conexión entre el problema de la libertad humana y la disputa cosmológica de la que se ocupa en la «Tercera antinomia». Su estrategia general consiste en sugerir que, de la misma manera como el idealismo trascendental hace que sea posible resolver la Antinomia al encontrar un «lugar trascendental» para el concepto de causalidad inteligible o libertad trascendental en el mundo nouménico,[19] así también establece la concebibilidad (pero no la realidad) de la libertad humana. Este paso especial es considerado necesario, porque, si bien el concepto ordina-

19 Kant introduce la noción de «lugar trascendental» en la «Anfibología de los conceptos de reflexión» (A 268 / B 324) a fin de caracterizar el «lugar» al cual asignamos los conceptos en la reflexión trascendental, i. e, a la sensibilidad o al entendimiento A pesar de que Kant no usa la expresión aquí, parecería que en el presente contexto opera la misma idea

rio de libertad humana (psicológica o práctica) es empírico en su mayor parte, contiene un componente esencial no empírico o trascendental, a saber, la espontaneidad. Por consiguiente, debe encontrarse algún lugar para esta espontaneidad al margen de la causalidad mecanicista. De acuerdo con el argumento, este lugar solo puede alcanzarse apelando a la distinción trascendental. Esta distinción resuelve el problema haciendo que sea concebible el que las mismas acciones, que al ser consideradas como fenómenos se conectan con otros fenómenos según las leyes empíricas, puedan considerarse prescindiendo de este punto de vista y se conciba que tienen fundamentos que no son fenómenos.[20]

Kant relaciona este punto, extremadamente abstracto y general, con la temática específica de la concebibilidad de la libertad humana mediante el contraste entre carácter empírico e inteligible. Cómo debe entenderse exactamente este contraste, tanto en este como en otros textos donde aparece, es, sin duda, una de las cuestiones más desconcertantes en la interpretación de Kant.[21] Sin embargo, para nuestros actuales propósitos, será suficiente considerar dicho contraste simplemente como la versión causal u operativa de la distinción fenómeno y nóumeno. Ya que Kant propone el término *carácter* para designar una propiedad universal de las causas eficientes, i. e., «una ley de su causalidad sin la cual no sería una causa eficiente» (A 539 / B 568), el contraste entre carácter empírico e inteligible es un contraste entre las dos distintas maneras en que puede ser considerada la actividad causal de un agente o, si se prefiere, entre las dos descripciones bajo las cuales esta puede ser interpretada. La distinción, como tal, es completa-

---

20. *KrV*, A 535-537 / B 563-565. Si bien aquí no es necesario extenderse en este asunto, vale la pena señalar que la diferencia entre los dos problemas se refleja en la distinta manera en que Kant usa el término *trascendental* al ocuparse de cada uno de ellos. Por otra parte, la distinción trascendental en sí misma refleja la diferencia entre los dos tipos de nóumenos que Kant reconoce. Debe recordarse que por *nóumeno* (en sentido positivo) se entiende el objeto de un conocimiento no sensible. Pero tal objeto puede ser o un objeto que de ninguna manera puede representarse sensiblemente, e. g., Dios, o un objeto que es idéntico al objeto sensible (fenómeno), pero conocido de una manera no sensible (como es en sí mismo) En la solución de la «Tercera antinomia» la distinción trascendental es usada para permitir la concebibilidad de un nóumeno del primer tipo, mientras que en el caso del problema de la libertad se requiere un nóumeno del último tipo La omisión, por parte de Kant, de una detallada explicación de todo esto es una de las principales causas de la oscuridad de la exposición.

21. Las exposiciones más completas de este tema en la literatura reciente son las de Carnois, *La cohérence*, 113 ss.; Ingeborg Heidemann, *Spontaneität und Zeitlichkeit*, 226 ss.; y, la más importante, Heinz Heimsoeth, *Transzendentale Dialektik*, 349-361, 397-406.

mente general, y no tiene un sentido específicamente psicológico o antropológico.[22] Sin duda, Kant también aplica esta distinción al agente causal (el sujeto de la causalidad) y considera que este sujeto tiene tanto carácter empírico como inteligible. Sin embargo, una vez más, no hay indicación, al menos en la exposición inicial, de que este sujeto se deba concebir en términos psicológicos, i. e., como persona.

Considerar un sujeto y su causalidad según su carácter empírico equivale a considerarlo como una parte del mundo fenoménico. No es sorprendente que Kant insista en que, al considerar de esta manera a un sujeto, no hay posibilidad de adscribirle libertad. Considerar a un sujeto en su carácter inteligible, lo cual es requerido si se le ha de concebir como un agente libre, resulta ser un procedimiento mucho más complejo y misterioso, pero la idea general es que procedemos exactamente de la misma manera que cuando «estamos obligados a pensar un objeto trascendental que sirve de base a los fenómenos, pese a que no conozcamos nada acerca de lo que dicho objeto es en sí mismo» (A 450 / B 563). Teniendo en cuenta lo que ya hemos visto en torno a la concepción kantiana del objeto trascendental, esto solo puede significar que formamos nuestra concepción del carácter putativamente inteligible de un agente despojándolo de todas aquellas características que pertenecen a su carácter empírico. Puesto que, al considerarlo de esta manera, el sujeto no «estaría bajo ninguna condición temporal», se sigue que ya no podríamos hablar significativamente de algo que sucede en o por este sujeto, ni de que él esté determinado por condiciones anteriores. Kant expresa esto crípticamente:

> En este sujeto no *comenzaría* ni *cesaría* ninguna acción y, por lo tanto, no tendría que sujetarse a la ley de la determinación de todo lo que es alterable en el tiempo, a saber, que todo *cuanto sucede* debe tener su causa en los *fenómenos* que le preceden [A 540 / B 568].

Por medio de esta *via reductionis*,[23] llegamos a la noción de una actividad causal no sujeta a las condiciones del tiempo, lo cual es precisamente lo requerido por la idea trascendental de li-

---

22. Para la definición kantiana de carácter desde un punto de vista específicamente antropológico, véase *Antropología*, § 89, *Ak*, VII, 285

23 Kant utiliza esta expresión en la Reflexion 6286, *Ak*, XVIII, 554-555, para caracterizar este mismo proceso de llegar a lo inteligible quitando todo lo que pertenece a la sensibilidad No obstante que aquí Kant trata explícitamente la noción de Dios, el mismo principio se aplica en el actual contexto

bertad. Sin embargo, este tipo de análisis conduce a dos problemas, obvios y estrechamente vinculados. Uno es que esta explicación del carácter inteligible es meramente analítica. Nos dice, en términos negativos, cómo debe ser concebido dicho carácter en contraste con la concepción habitual de un carácter empírico, pero no nos proporciona una caracterización positiva alternativa. El otro problema es que la distinción puede ser aplicada a toda acción o evento y, por lo tanto, a todo sujeto. A fin de cuentas, dada la generalidad de la distinción trascendental, todo acontecimiento puede, en principio al menos, ser considerado en relación con su fundamento trascendental. Por consiguiente, la apelación a esta distinción no posibilita la delimitación de una clase de acciones o eventos que, en algún sentido determinado, sean caracterizables en términos de una causalidad libre o inteligible. Por el contrario, el análisis parece conducirnos al absurdo resultado de que, a fin de concebir la libertad en alguna parte, debemos estar dispuestos a concebirla en todas partes.[24]

Afortunadamente, esta objeción no es tan dañina como parece, pues Kant era perfectamente consciente del problema y se dedicó específicamente a él. Así pues, si bien admite que todo acontecimiento en principio puede tener algún fundamento trascendental no especificado, insiste en que esta consideración es relevante solo cuando estamos realmente obligados a pensar en un tipo de causalidad que no puede ser caracterizada en términos empíricos. Entonces y solo entonces entra en juego la distinción trascendental.

> Lo que en un objeto de los sentidos no es por sí mismo un fenómeno, lo llamo *inteligible*. Si, por consiguiente, lo que en el mundo sensible debe ser considerado como un fenómeno tiene en sí mismo una facultad que no es un objeto de intuición sensible, pero mediante la cual puede ser la causa de fenómenos, la *causalidad* de este ser puede considerarse desde dos puntos de vista. Considerada como la causalidad de una cosa en sí, es *inteligible* en su *acción*. Considerada como la causalidad de un fenómeno en el mundo sensible, es *sensible* en sus *efectos*. Por lo tanto, deberíamos formarnos tanto un concepto empírico como un concepto intelectual de la causalidad de la facultad de tal sujeto y considerar que ambos conceptos se refieren a uno y el mismo efecto [A 538 / B 566].

Aunque Kant no lo menciona, es claro que lo que tiene en mente aquí es la voluntad humana con su libertad práctica. Como

---

24. Esta crítica ha sido enfatizada por Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's «Critique of Practical Reason»*, p. 188

facultad causal de un ser sensible (el hombre), los efectos de la voluntad se manifiestan en el mundo fenoménico. Pero la facultad en sí misma, en cuanto implica espontaneidad, es no sensible. La idea básica que se encuentra detrás de esto ya ha sido tratada: en el querer, al igual que en el pensar, tenemos una actividad de la cual podemos llegar a ser conscientes, pero que, en la medida en que implica espontaneidad, no puede ser «experimentada» en el estricto sentido kantiano del término. En lugar de explicar detalladamente esto, Kant introduce el contraste ya citado entre carácter empírico y carácter inteligible. El resultado es que el análisis se queda en el mismo alto grado de abstracción, creando la impresión de que carece de aplicación específica al obrar humano. Sin embargo, Kant finalmente resume el rasgo esencial del asunto en discusión en un pasaje importante y bien conocido:

> Apliquemos esto a la experiencia. El hombre es uno de los fenómenos del mundo sensible y en esta misma medida es una de las causas naturales cuya causalidad debe estar sometida a las leyes empíricas. Como todas las otras cosas de la naturaleza, debe tener un carácter empírico. Conocemos este carácter mediante las fuerzas y facultades que revela en sus actos. En la naturaleza inanimada o simplemente animal no encontramos ningún fundamento para pensar que alguna facultad está condicionada de manera distinta de la meramente sensible. Pero el hombre, que conoce todo el resto de la naturaleza solamente a través de los sentidos, también se conoce a sí mismo a través de la pura apercepción, y esto mediante actos y determinaciones internas que no puede considerar como impresiones de los sentidos. Así pues, por una parte el hombre es para sí mismo fenómeno, y por la otra, desde el punto de vista de ciertas facultades cuya acción no puede adscribirse a la receptividad de la sensibilidad, es un objeto puramente inteligible. Llamamos a estas facultades entendimiento y razón. La última, sobre todo, se distingue de un modo muy peculiar y específico de todas las otras facultades condicionadas empíricamente. Ya que esta considera a sus objetos exclusivamente a la luz de las ideas y de acuerdo con ellas determina al entendimiento, el cual procede a hacer un uso empírico de sus propios conceptos igualmente puros [A 546-547 / B 574-575]

El rasgo más sorprendente de este pasaje es la afirmación de que el hombre «también se *conoce* a sí mismo a través de la pura apercepción» (la cursiva es mía). Esto sugiere que, mediante la apercepción, de alguna manera obtenemos conocimiento de nosotros mismos como seres nouménicos espontáneos, o al menos como seres con un carácter inteligible. El problema obvio es que esto contradice flagrantemente la explicación kantiana oficial del

autoconocimiento. Sin embargo, en realidad no necesitamos interpretarlo como si Kant estuviera haciendo algo más que insistir en el punto, ahora ya bien conocido, de que la apercepción proporciona una conciencia de la espontaneidad del pensamiento (tanto del entendimiento como de la razón). Hemos visto que esto implica una conciencia de algo no sensible, o no experimentable, que no puede ser descrito en términos del mecanicismo natural o carácter empírico del sujeto; y esto basta para proporcionar un lugar firme en la autoconciencia para la noción de un carácter inteligible. Ahora el hombre es visto (no solo por el filósofo trascendental) por sí mismo como siendo un «objeto puramente [*blosse*] inteligible». Sin embargo, tal como el término alemán señala, este «objeto puramente inteligible» es descrito más acertadamente como un «objeto meramente inteligible», i. e., como un objeto que puede ser concebido pero que no puede ser dado en la intuición. Por lo tanto, el resultado de esto es que podemos, efectivamente, llegar a ser conscientes de algo inteligible, a saber, la espontaneidad del pensar, a la cual conectamos con la idea de un carácter inteligible, pero que no podemos pretender conocimiento alguno ni de este carácter ni del sujeto al cual pertenece.

La conexión entre el pensar y el sujeto que actúa se hace en el siguiente parágrafo, el cual comienza diciendo: «Que esta [*diese*] razón tiene una causalidad, o que por lo menos nos representamos que la tiene, es algo evidente a partir de los *imperativos* que en todo lo práctico [*allein Praktischen*] imponemos como reglas a nuestras facultades activas [*ausübenden Kräften*]» (A 547 / B 575).[25] Hay varias cosas que deben decirse acerca de esta cláusula que menciona virtualmente todos los aspectos de la teoría kantiana de la libertad práctica. En primer lugar, la afirmación de que imponemos imperativos en «todo lo práctico» y que esta imposición siempre es considerada como una expresión de la «causalidad» de la razón, subraya el punto anteriormente enfatizado de que la concepción kantiana de la libertad práctica no es una concepción del mero actuar moral. «Lo práctico» a que Kant se refiere incluye las decisiones morales, pero no se limita a ellas, de la misma manera como las reglas incluyen las reglas morales, pero no se limitan a ellas.

---

25. Aquí he modificado considerablemente la traducción de Kemp Smith, cuya versión dice: «Que nuestra razón tiene causalidad, o que al menos nos representamos que la tiene, es algo evidente a partir de los *imperativos* que en toda conducta imponemos a nuestras facultades activas» Mis cambios sirven para proporcionar una interpretación más apegada al texto y para mostrar la conexión entre esta explicación de la razón práctica y la explicación previa de la razón teórica.

En segundo lugar, esta cláusula señala que, si bien Kant identifica la razón teórica y la práctica (*diese Vernunft*) y sostiene que una y la misma espontaneidad es la que opera tanto en el pensar como en el obrar, sin embargo distingue entre la conciencia que tenemos de nosotros mismos como sujetos pensantes (apercepción) y la conciencia de nosotros mismos como agentes. Así pues, a pesar del hecho de que algunas veces Kant parece afirmar que nuestra libertad puede establecerse simplemente por la reflexión de nuestra racionalidad,[26] esta libertad no puede identificarse con la libertad práctica que asignamos a nosotros mismos en nuestro estatus como agentes. El obrar incluye la capacidad de pensar, pero implica algo más que eso.[27] Además, incluye la capacidad de fijar metas, de adoptar un curso de acción sobre la base de estas metas y de resistir la influencia de las inclinaciones que nos atraen en dirección opuesta a estas metas. En suma, implica, no únicamente la razón, sino además la «causalidad de la razón». Sin embargo, a partir del mero hecho de que un sujeto tiene razón, no podemos inferir que esta razón tiene algún poder causal o fuerza ejecutiva; es decir, no podemos inferir que el sujeto tiene un *arbitrium liberum*.

Sellars ha insistido en un punto similar cuando señala que con todos los elementos que pueden recogerse a partir de la espontaneidad conceptual de la mente (la actividad de síntesis) es perfectamente posible interpretar la mente humana como una compleja computadora. Considerada así, la mente sería concebida como una clase de «mecanismo nouménico» que es programado para seguir una rutina establecida (conceptualización de acuerdo con las categorías) siempre que se recibe la información adecuada con la que se alimenta la computadora (es decir, el *input* es aquí los datos sensibles). Tal capacidad aún se consideraría como «espontaneidad», pero solo en un sentido muy limitado y relativo. Sin duda, la posesión de espontaneidad en este sentido no sería suficiente para caracterizar al sujeto como agente libre, y mucho menos como persona. Por otra parte, Sellars también sugiere, y yo

26. Entre esos pasajes, uno de los más llamativos es la Reflexión 4904 (*Ak*, XVIII, 24), donde Kant destaca que la libertad trascendental «es la hipótesis necesaria para todas las reglas y, por lo tanto, para todo uso del entendimiento» y que esta es «la propiedad de los seres en los que la conciencia de una regla es el fundamento de sus acciones». Esta reflexión es citada y discutida por Stephan Körner, «Kant's Conception of Freedom», *Proceedings of the British Academy*, 53 (1967), 203. Otras reflexiones en las que se hacen afirmaciones similares son 4220, 4336, 4723, 7440 y 7441 (todas ellas son señaladas por Karl Ameriks, *Kant's Theory of Mind*, p. 196). Esta misma doctrina también se destaca en las *Lecciones de metafísica*; véase especialmente *Lecciones de metafísica*, *Ak*, XXVIII, 267-269.

27. En este punto véase Heidemann, *Spontaneität und Zeitlichkeit*, pp. 240-241

creo que está en lo correcto, que este hecho explica por qué Kant se refiere al sujeto pensante como el «yo o él o ello [la cosa] que piensa». Su señalamiento es que la conciencia del pensamiento no basta para establecer que el sujeto que piensa sea algo más que un *automaton spirituale* o *cogitans*, es decir, una cosa que piensa.[28]

Sin embargo, para nuestros propósitos, el aspecto más importante de la cláusula es el debilitamiento de la franca declaración de que la razón posee causalidad al introducir la advertencia «o al menos nos representamos que la tiene». Aquí parece que Kant abriga la posibilidad de que nuestra conciencia de obrar o libertad práctica pudiera, de alguna manera, ser ilusoria, y esto se *opondría* al «Canon» y a la mayor parte de lo que ha dicho sobre este tema en la «Dialéctica».[29] Sin embargo, el conflicto puede evitarse si consideramos que Kant está afirmando que, aun cuando la razón es capaz de fijar metas y determinar la acción en el sentido ya indicado, sería posible aún que la razón estuviera gobernada, en las metas que ella fija, por nuestra naturaleza sensible. Obviamente, tal posibilidad nos trae a la mente el muy conocido aforismo de Hume según el cual «La razón es y debe ser la esclava de las pasiones».[30] Incluso en 1781, Kant habría rechazado sin duda la última parte de esta afirmación, pero esto de ninguna manera asegura que hubiera descartado la posibilidad de que la primera parte de la afirmación sea verdadera. Al contrario, un agnosticismo respecto de este rasgo de nuestro «carácter inteligible» representa la auténtica posición crítica, al menos si se prescinde de la apelación a la ley moral como «hecho de la razón». Pero incluso frente a tal agnosticismo, aún puede sostenerse que la voluntad es libre en sentido práctico.

Lo que en realidad se requiere aquí es una distinción entre una espontaneidad absoluta de la voluntad y una espontaneidad meramente relativa o condicionada. Kant no traza explícitamente tal distinción en la *KrV*, pero hay claros indicios de esta en otras partes del corpus kantiano.[31] Es claro que la espontaneidad absoluta es precisamente lo que es pensado en la idea trascendental de libertad y lo que está presupuesto por el principio de autonomía. Esta es la espontaneidad de una voluntad para la cual la razón

28 Wilfred Sellars, «. This I or he or it (the thing) which thinks...», *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association*, 44 (septiembre de 1971), 24-25.

29 Un pensamiento similar se expresa en A 548-549 / B 576-577

30 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed L. A. Selby-Bigge, libro 2, § 3, p. 415.

31 Por ejemplo, en la *Metafísica* (*Ak*, XXVIII, 267-268) y en el *Opus postumum* (*Ak*, XXI, 470) También en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (*Ak*, XXIII, 383) Kant distingue entre razón como *causa instrumentalis* y como *causa originaria*

pura es práctica. Esta es la clase de espontaneidad ante la cual Kant asume una actitud agnóstica en la «Dialéctica». La espontaneidad relativa caracteriza la voluntad de un agente racional para quien la razón es la «esclava de las pasiones». En el lenguaje de la filosofía moral kantiana posterior, la voluntad de tal agente sería ineluctablemente heterónoma. Tal como Sellars señala en su versión de esta misma distinción, a dicho agente podría llamársele *practical automaton spirituale*.[32] Sin embargo, la cuestión no es que, en 1781, Kant creyera que el hombre es tal *automaton*, poseedor únicamente de esta clase limitada de espontaneidad. Es más bien que consideró como no problemático el que la voluntad humana sea espontánea *por lo menos* en ese sentido; que esto basta para establecer la realidad de la libertad *práctica* y que ni conocemos ni necesitamos conocer si la voluntad humana es espontánea *además* en el primer sentido.

IV. Libertad práctica y predicción: el problema de la compatibilidad

La interpretación anterior de la teoría kantiana de la libertad práctica en la *KrV* no solo resuelve la aparente contradicción entre la «Dialéctica» y el «Canon»; además nos coloca en posición para abordar el difícil problema de la compatibilidad. En la *KrV*, Kant describe la situación de esta manera: «Si pudiéramos investigar exhaustivamente todos los fenómenos de la voluntad humana, no encontraríamos una sola acción humana que no pudiéramos predecir con certeza y que no pudiéramos reconocer que procede necesariamente a partir de sus condiciones anteriores» (A 550 / B 578). Sin embargo, al mismo tiempo insiste en que esto no nos impide considerar las mismas acciones «en relación con la razón», i. e., como productos de la libertad práctica. Desde esta perspectiva, podemos imputar las acciones a un agente y afirmar que estas deben o no deben ser realizadas. Kant señala que la razón de esto es que, desde este punto de vista, las acciones son consideradas en relación con «algo inteligible» que se halla fuera del orden temporal del mundo fenoménico. Es claro que la espontaneidad práctica del agente, su capacidad para actuar en base a la razón, es lo que se asigna a su carácter inteligible.[33]

---

32. Sellars, «. This I or he or it», p. 26.

33. Una descripción paralela de la compatibilidad entre libertad y predicción de la misma acción se encuentra en la *Crítica de la razón práctica* (*Ak*, V, 99).

Desafortunadamente, incluso los intérpretes más partidarios de Kant consideran que esta doctrina, tal cual, es inaceptable. La réplica común es que, si una acción puede explicarse o predecirse al ser subsumida bajo una ley que la incluye, entonces no se puede propiamente caracterizar a la acción como libre o sostener que hay un agente responsable de su realización. Tampoco se resuelve el problema mediante la distinción kantiana entre carácter empírico e inteligible: puesto que el carácter inteligible de un agente es, por definición, inaccesible empíricamente, la apelación a tal carácter no sirve para explicar una acción libre ni proporciona un criterio viable para asignar responsabilidad.[34]

Como un primer paso de la respuesta a este tipo de crítica, es importante destacar que Kant ni tiene derecho ni necesita afirmar dogmáticamente (como parece que hace en el pasaje antecitado) que, dado el suficiente conocimiento, podríamos predecir infaliblemente las acciones humanas. Esta declaración presupone el principio de la uniformidad o legalidad de la naturaleza (el principio humeano «causas iguales - efectos iguales»), pero en sí mismo esto es meramente una idea regulativa de la razón, no una condición trascendental y constitutiva de la posibilidad de la experiencia. En efecto, hemos visto que en la «Segunda analogía» no se establece tal resultado y ni siquiera se argumenta en su favor. En consecuencia, lo que Kant debería haber dicho aquí es que la concepción de una explicabilidad y predecibilidad completas de las acciones humanas (el que puedan ser subsumidas bajo leyes que las incluyen) es meramente una idea regulativa, requerida por la investigación científica de la conducta humana. Como meramente regulativo, este principio permite la posibilidad de apelar a una idea regulativa diferente (libertad trascendental) para la concepción del agente y la imputación de las acciones. En suma: parece abierto el camino para una solución del conflicto entre determinismo causal y libertad en la «Primera crítica» análoga a la solución que Kant proporciona en la «Tercera crítica» para el conflicto entre mecanicismo y teleología.[35]

---

34. El representante típico de los intérpretes partidarios de Kant es Lewis White Beck. Véase *Commentary*, 191-194.

35. *Crítica del juicio*, § 69-71, *AK, VI*, 385-392. Lo interesante es que los intérpretes más partidarios de la teoría kantiana de la libertad, pero que no aceptan su tesis de la compatibilidad, han llamado la atención hacia esta última explicación y han sostenido que la doctrina de la *KrV* debe revisarse a la luz de esta explicación. Para este punto, puede consultarse Beck, *Commentary*, 191-195, Stephan Körner, «Kant's Conception of Freedom», 193-217; y John Silber, «The Ethical Significance of Kant's Religion», en la introducción a la traducción inglesa de *Religion within the Limits of*

Sin embargo, esto solo es un primer paso, puesto que, aun si concedemos al modelo de ley y todo lo que esta incluye un estatus meramente regulativo, queda todavía el hecho de que la «Segunda analogía» sostiene que todo evento tiene una causa o condición antecedente a partir de la cual se sigue invariablemente «de acuerdo con una regla». Así pues, el concepto de libertad práctica parece estar amenazado por la «Segunda analogía», incluso cuando se sostiene la interpretación «débil» de esta defendida en el Capítulo 10. Para ocuparnos de esta objeción, debemos examinar más minuciosamente la concepción kantiana de la libertad práctica. Aquí el punto esencial es que esta concepción no nos impide asignar causas a las acciones prácticamente libres; más bien exige que elaboremos la conexión entre tales acciones y sus causas de un modo distinto a la conexión que hacemos entre los efectos y sus causas de acuerdo al modelo mecanicista.

Por *causa* de un acto prácticamente libre se entiende su móvil (*Triebfeder*). Kant reconoce, por supuesto, que en la explicación y predicción de las acciones humanas entran otros factores causales y «condiciones establecidas», tales como el medio ambiente y la educación. Sin embargo, estos factores juegan un papel subordinado, ya que su función es explicar por qué un móvil dado, tal como el deseo de riqueza o fama, podría haber llevado a un individuo particular a actuar de cierta manera en una situación dada. Así pues, la causa directa o primordial de una acción, el principal factor al que se apela en su explicación, es su móvil. Señalar su móvil es señalar la razón de la acción. Kant no niega que las acciones libres tienen móviles. Al contrario, insiste en esto a lo largo de toda su obra, incluso en la *Crítica de la razón práctica*. En este tema la diferencia relevante entre las dos Críticas es únicamente que, en la segunda, se plantea la cuestión de si la ley moral en sí misma puede funcionar como un móvil o, lo que es lo mismo, si la razón pura puede ser práctica; en cambio, en la primera, únicamente se plantea la cuestión de cómo ha de ser concebida la conexión entre un móvil (cualquiera que este sea) y un *arbitrium liberum*.

Kant aborda esta temática al comienzo mismo de su explicación en la «Dialéctica», donde destaca que, al considerar una acción como libre, estamos obligados a considerar su «causa» como «determinante [...] no de modo que excluya una causalidad de

---

Reason Alone, XCVIII-CIII. Sin embargo, la afirmación que se hace aquí es que la «interpretación regulativa» está de acuerdo con la posición genuina de la *KrV*. Así pues, más que una revisión de la doctrina kantiana a la luz de sus ideas posteriores, todo lo que se necesita aquí es mayor atención a la doctrina genuina de la «Primera crítica».

nuestra voluntad» (A 534 / B 562). Sin duda, es muy oscura esta caracterización de la causa como «no determinante». Sin embargo, pienso que es razonable considerar que Kant está apelando aquí a un aspecto esencial de su teoría del obrar, a saber, el principio según el cual un móvil puede determinar un agente para obrar solo en la medida en que el agente incorpora ese móvil en su regla o máxima de acción.[36] Por lo tanto, cuando consideramos que un acto es libre, es decir, cuando lo imputamos a un agente, no negamos que este acto tiene una causa antecedente o móvil; además, afirmamos que el móvil conduce al acto solamente a través de la adopción, por parte del agente, de una regla de acción según la cual el móvil puede servir como razón para el acto en cuestión.[37] Este acto de incorporación es lo que Kant entiende por «causalidad de la razón». Es, además, el elemento de espontaneidad que constituye el ingrediente (no empírico) esencial en la concepción de la libertad práctica y que requiere de una apelación a la idea trascendental de libertad (en su función regulativa como «modelo»).

Puesto que esta concepción de la libertad práctica no niega la necesidad de una causa antecedente para la acción libre (su móvil) y tampoco niega la posibilidad de explicar la acción en términos de esta causa (la cual es asignada al «carácter empírico» del agente), no se opone a la «Segunda analogía». Simplemente requiere un factor adicional (el acto de incorporación) que no forma parte de una explicación empírica de la conducta humana. Este factor adicional es, sin duda, «no sensible» y, por lo tanto, es concebido en conexión con el «carácter inteligible» del agente. Pero esto no implica ninguna afirmación dogmática acerca de la naturaleza

---

36 La declaración más nítida de este punto de vista se encuentra en la «Religión dentro de los límites de la mera razón» (*Ak*, VI, 24) Esta formulación refleja, por supuesto, su teoría posterior acerca de la libertad, en la cual la voluntad se dice libre en sentido trascendental en virtud de la ley moral. Sin embargo, el mismo punto general ya está presente en exposiciones anteriores acerca de la libertad en las que no hay tal suposición. Por ejemplo, en las *Lecciones de ética* Kant señala «Podríamos tratar mediante la tortura, por ejemplo, de forzar a un hombre a realizar una acción; pero si él no quiere, aunque lo torturemos, no podemos hacer que la realice Si él lo quiere, puede resistir todo tormento y no hacerla. Puede ser obligado en sentido relativo, pero no en sentido absoluto. A pesar de todas las instigaciones de los sentidos, un hombre puede no hacer una acción. Esta es la característica del *liberum arbitrium*» (*Eine Vorlesung Kants über Ethik*, ed. Paul Menzer, p. 34)

37. A partir de lo que se ha dicho, debe quedar claro que el análisis de Kant corta a través de la distinción razón-causa que es central en la teoría contemporánea de la acción Por una parte, Kant, al igual que Davidson, considera las razones (móviles) como causas de las acciones, pero, por otra parte, su insistencia en los «actos de incorporación» distingue decisivamente su posición de la de Davidson y de los otros que apelan a un modelo esencialmente humeano para su comprensión del obrar.

«real» de algún agente nouménico inaccesible. En primer lugar, al igual que en el caso de la apercepción, tenemos conciencia pero no experiencia de esta capacidad. En segundo lugar, ya que esta conciencia es suficiente para establecer nuestra libertad práctica y, por lo tanto, nuestra espontaneidad relativa al menos, esta conciencia no establece nuestra espontaneidad absoluta o libertad trascendental; sin embargo, nos obliga a usar la idea trascendental como «modelo».

El propósito principal de esta interpretación puede clarificarse y fortalecerse mediante un breve vistazo de la desprestigiada explicación kantiana de la «mentira maliciosa», de la cual lo interesante es que Kant la describe como una ilustración empírica del «principio regulativo de la razón». Aquí el supuesto operativo es que el carácter empírico de la acción puede explicarse adecuadamente en términos de condiciones tales como «la mala educación, las malas compañías [...] la perversidad del carácter», así como otras «causas circunstanciales que pueden haber intervenido» (A 554 / B 582). Es claro que la naturaleza precisa de estas condiciones y «causas circunstanciales» es irrelevante; el punto importante es únicamente que, «aunque pensemos que la acción está determinada de esta manera, no por esto dejamos de reprobar al agente». Además, Kant dice a continuación que hacemos esto a efectos de la imputación, porque...

> [.] presuponemos que podemos dejar de lado cuál haya sido el tipo de vida que pudiera haber tenido, considerando la serie pasada de condiciones como no sucedida y el acto en cuestión como totalmente incondicionado por el estado anterior; exactamente como si el agente empezara en y por sí mismo una serie totalmente nueva de consecuencias en esta acción [A 555 / B 583].

El lenguaje de Kant requiere una consideración cuidadosa. La observación de que «presuponemos que podemos dejar de lado» los factores antes mencionados sugiere fuertemente una afirmación metodológica más bien que ontológica. En otras palabras, sugiere que aquí Kant está caracterizando meramente la «lógica» o «juego de lenguaje» de la imputación y no está proporcionándole un fundamento ontológico en el mundo nouménico. Creo que esta es exactamente la manera en que se ha de entender a Kant. Sin embargo, es importante distinguir esta interpretación de la interpretación ficticia habitual de la libertad trascendental, la cual parece estar sugerida por la observación de que, al hacer esto, es decir, al «jugar el juego del lenguaje», procedemos «como si», et-

cétera. Aquí el «como si» está destinado a captar la naturaleza problemática y la función meramente regulativa, no el estatus ficticio, de la idea trascendental de libertad. En otras palabras, no es que se niegue la realidad de la libertad trascendental; la cuestión es, más bien, que no es necesario establecer esta realidad a fin de «salvar» la libertad práctica. Todo lo que se requiere es la concebibilidad de la libertad trascendental, lo cual hace que sea posible usar la idea trascendental de manera regulativa como un «modelo» para la concepción del obrar y la imputación de las acciones a los agentes. Una vez más, el punto esencial en todo esto es que la realidad de la libertad práctica no está afectada por la posibilidad de que lo que llamamos libertad «[...] puede ser naturaleza respecto de causas eficientes más remotas y elevadas».

Considero que esta es, en esencia, la teoría del obrar o libertad práctica en la *KrV*. Por lo menos, es la teoría que debe atribuirse a Kant si es que se ha de reconciliar la «Dialéctica» y el «Canon». Ciertamente, esta interpretación no puede reconciliarse con todos los renglones del texto, en especial con algunos pasajes agregados en la segunda edición en los que se hace referencia explícita a la *Crítica de la razón práctica*.[38] Tampoco puede reconciliarse con la doctrina de la «Segunda crítica» en sí misma, la cual vincula directamente la conciencia de la libertad con la ley moral, y que considera que la libertad trascendental no es más que la «libertad de un asador», ni con los intentos de Kant por establecer, fuera de las dos críticas, la realidad de la libertad trascendental apelando a nuestra espontaneidad como seres pensantes.[39] Sin embargo, es compatible con la mayor parte de lo que Kant ha dicho acerca de la libertad en la *KrV*, así como con la explicación ya tratada en torno a la apercepción y la espontaneidad agregada en la segunda edición. Pero lo más importante es que esta es la teoría de la libertad adecuada para una filosofía «crítica» que no apela a ningún «hecho moral» específico como lo es el principio de autonomía.

---

38. Véase *KrV*, B xxix; B 430-432.

39. Una lista de algunos de estos textos puede encontrarse en la nota 26 de este capítulo. En este aspecto, también son importantes la revision que Kant hace a la *Sittenlehre* de Schultz (*Ak*, VIII, 10-14) y la exposición de la libertad de la tercera parte de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (*Ak*, IV, 448-449). Para un análisis de estos dos textos y su conexión con la doctrina de la *Crítica de la razón práctica*, véase Karl Ameriks, «Kant's Deduction of Freedom and Morality», esp. 58-73.

CONCLUSIÓN

La principal tarea de cualquier interpretación del idealismo kantiano y de su filosofía teórica como un todo es explicar y analizar su dimensión trascendental. Solo después de aclarar qué es lo que hace que la filosofía de Kant sea trascendental se pueden empezar a comprender sus críticas a sus predecesores, las cuales suelen parecer caprichosas, y a evaluar las doctrinas centrales de la *Krv*. Por más que esto es obvio, no ha sido considerado por la versión convencional del idealismo trascendental, con el resultado inevitable de que dicho idealismo es visto como una mezcla incoherente de fenomenismo y escepticismo, y sus principales argumentos son descartados sumariamente como frutos de errores crasos y toscas confusiones.

En las páginas anteriores he intentado corregir esa versión enfocando el sentido trascendental del pensamiento kantiano. Con este propósito he introducido la concepción de *condición epistémica* a fin de aclarar las tesis kantianas acerca de la idealidad trascendental de los objetos de la experiencia humana. La intuición subyacente es que la contribución distintiva y «revolucionaria» que Kant hace a la filosofía radica en la tesis según la cual el conocimiento humano posee sus propias condiciones a priori, las cuales determinan lo que cuenta como objeto, i. e. lo que es objetivo, para la mente humana. Esto es lo que hace que su filosofía

sea «crítica» o trascendental. Si interpretamos a Kant a la luz de esta concepción podremos entender correctamente el sentido trascendental de la distinción entre las cosas como aparecen y esas mismas cosas como son en sí y su supuesto «copernicano» de que los objetos «se rigen por nuestro conocimiento». Asimismo, comprenderemos por qué Kant consideró toda filosofía no crítica (incluidas las teorías fenomenistas de Berkeley y Hume) como una especie de realismo trascendental y por qué pudo encontrar en las «Antinomias» una prueba indirecta del idealismo trascendental. Correlativamente, sin esta concepción, o alguna otra muy semejante, la versión convencional y las críticas que proceden de ella resultan ineluctables.

Estas consideraciones bastan para mostrar lo inadecuado de la versión convencional y la vigorosa fecundidad de la concepción de condición epistémica como plan de interpretación; pero por sí misma no constituye una defensa del idealismo trascendental. Este vasto proyecto requiere un detallado examen de las tesis kantianas expuestas en la «Estética trascendental» y en la «Deducción metafísica» acerca de las condiciones sensibles e intelectuales del conocimiento humano; también se necesita revisar escrupulosamente su intento por mostrar, en la «Analítica trascendental» considerada como un todo, que estas condiciones funcionan, conjuntamente, como condiciones de posibilidad de la experiencia; asimismo, se requiere analizar cuidadosamente su intento (muy considerable sobre todo en la segunda edición) de probar que las condiciones trascendentales del conocimiento y la experiencia son también condiciones del autoconocimiento y de la experiencia «interna». Estos temas, junto con el tratamiento kantiano del concepto de cosa en sí y el problema de la libertad, han constituido las temáticas de las tres últimas partes de este estudio. A lo largo de él, mi propósito ha sido presentar los argumentos kantianos en todo su vigor, sin ignorar por ello las oscuridades del texto y las dificultades que emergen virtualmente en cada uno de sus pasos. Estas dificultades son reales, y no he tratado de minimizarlas. De hecho, creo haber señalado un buen número de problemas que no han sido reconocidos generalmente en la literatura secundaria. Pero, por estas mismas razones, las genuinas dificultades deben distinguirse de los problemas imaginarios, nacidos de una falta de comprensión del carácter trascendental de las tesis kantianas. Uno de mis principales intereses en este estudio ha sido el de hacer ver que un buen número de las críticas que se hacen contra Kant caen en esta segunda categoría.

Hay, por supuesto, muchas otras críticas importantes, sobre todo de índole metodológica, que se han planteado contra Kant desde la perspectiva trascendental por pensadores como Hegel y Husserl.[1] El ataque usual de estas críticas consiste en que la filosofía kantiana es insuficientemente trascendental pues descansa sobre numerosos supuestos «dogmáticos» no examinados concernientes a temas tales como la naturaleza de nuestras facultades cognitivas. Este tipo de críticas también enfatiza frecuentemente la necesidad de una «metacrítica», i. e., de una explicación de la posibilidad de la filosofía trascendental en sí misma; muchos críticos han insistido en que tal explicación está ausente en Kant.[2] A pesar de que no me he ocupado explícitamente en este estudio ni de estas críticas ni del problema de una metacrítica, creo que mucho de lo que aquí se ha dicho resulta relevante en ambas materias.[3] En todo caso, el no haber abordado estas temáticas en el

---

1 Una crítica neohegeliana contra Kant interesante, bien informada y que enfoca las dificultades de la «metodología formalista» kantiana, ha sido publicada recientemente por mi colega Robert Pippin (*Kant's Theory of Form, An Essay on the Critique of Pure Reason*) El análisis de Pippin reclama una seria y sólida réplica, pero por ahora solo puedo señalar mi convicción de que muchas de las dificultades que él, y otros antes que él, han encontrado en el «formalismo» kantiano pueden tratarse adecuadamente en términos de la concepción de *condición epistémica*.

2 Para una exposición reciente de esta temática consúltese Lewis White Beck, «Toward a Meta-Critique of Pure Reason», en *Essays on Kant and Hume*, 20-37, y W.H Walsh, *Kant's Criticism of Metaphysics*, 249-255

3 Me he ocupado previamente de la crítica de Husserl a Kant en «The *Critique of Pure Reason* as Transcendental Phenomenology», en *Dialogues in Phenomenology*, ed. Dan Ihde y Richard M. Zaner, 136-155 Las problemáticas planteadas por la crítica de Hegel contra Kant son extremadamente complejas, pero debe señalarse que muchas de ellas reflejan la versión convencional De este modo, Hegel representa emblemáticamente a Kant como un idealista subjetivo y escéptico que separa el conocimiento, o mejor dicho, un sustituto subjetivista del conocimiento, de la «Verdad» Un buen ejemplo de ello se encuentra en su examen de Kant en la *Encyclopedia*, esp § 40-43. Considero que mis indicaciones concernientes a la versión convencional y su inadecuación se aplican igualmente a este aspecto de la crítica de Hegel a Kant. Por último, considero también que la exposición de la apercepción en el Capítulo 13 ayuda a explicar cómo puede Kant justificar su tesis fundamental en torno a la naturaleza discursiva del conocimiento humano, lo cual es, en gran parte, el problema de una «metacrítica». El punto esencial es simplemente que la apercepción, en la medida en que es «algo real», es conciencia de la espontaneidad de pensar. Por lo tanto, la actividad conceptualizadora de la mente es un dato de reflexion ordinaria y proporciona la base para una reflexion trascendental o específicamente filosófica de las «formas» o «condiciones» de esta actividad. Esto, por supuesto, hace que la filosofía kantiana sea una «filosofía de la reflexión» en sentido hegeliano. Así pues, el problema, que no puede abordarse aquí, es el de la fuerza lógica de la crítica hegeliana en su totalidad ante este «punto de vista» filosófico y su propia alternativa ante él

presente trabajo no se debe a rechazar su importancia, sino más bien a reconocer su complejidad (y, por lo tanto, su demanda de un tratamiento aparte), y a mi convicción de que la tarea fundamental es la de definir y defender (cuando sea posible) la propuesta trascendental del propio Kant en la *Crítica de la razón pura* contra el tipo de crítica prevaleciente que simplemente se rehúsa a considerar seriamente esta propuesta trascendental. Esta es la tarea a la que me he dedicado en el presente estudio.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Kant

Anthropology from a Pragmatic Point of View, ed. y trad. Mary J. Gregor, La Haya, Martinus Nijhoff, 1974.

Critique of Practical Reason, trad. Lewis White Beck, Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1956.

Critique of Pure Reason, trad. N. Kemp Smith, Nueva York, St. Martin's Press, 1929.

Gesammelte Schriften, ed. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlín/Leipzig, De Gruyter, 1922.

Kant's Critique of Judgement, trad. J.C. Meredith, Oxford, Clarendon Press, 1952.

Kant's Philosophical Correspondence, 1759-1799, ed. y trad. A. Zweig, Chicago, University of Chicago Press, 1970.

Kritik der reinen Vernunft, ed. R. Schmidt, Hamburgo, Felix Meiner, 1954.

Metaphysical Foundations of Natural Science, trad. J. Ellington, Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1970.

«On a Discovery According to Which Any New Critique of Pure Reason Has Been Made Superfluous by an Earlier One», en *The Kant-Eberhard Controversy*, ed. y trad. H.E. Allison, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973.

Die Philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants, ed. Arnold Kowalewski, Hildescheim, George Olms, 1965.

«A New Exposition of the First Principles of Metaphysical Knowledge», en *Kant's Conception of God: A Critical Exposition of its Metaphysical Development together with a Translation of the «Nova Dilucidatio»*, Londres, Allen & Unwin, 1929.
Prolegomena to Any Future Metaphysics, trad. Lewis White Beck, Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1950.
Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie, ed. Benno Erdmann, Leipzig, Feuss, 1882.
Religion within the Limits of Reason Alone, trad. T.M. Grenne y H.H. Hudson, Nueva York, Harper & Row, 1960.
Selected Pre-Critical Writings and Correspondence with Beck, trad. G.B. Kerferd y D.E. Walford, Manchester, Manchester University Press, 1968.
Eine Vorlesung Kants über Ethik, ed. Paul Menzer, Berlín, Pan Verlag, 1924.

Otras obras

ADICKES, Erich: *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*, Tubinga, J.C. Mohr, 1929.
—: *Kant und das Ding an sich*, Berlín, Pan Verlag, 1924.
AL-AZM, Sadik J.: *The Origins of Kant's Argument in the Antinomies*, Oxford, Oxford University Press, 1972.
ALLISON, Henry E.: *Benedict de Spinoza*, Boston, Twayne, 1975.
—: «The Critique of Pure Reason as Trascendental Phenomenology», en *Dialogues in Phenomenology*, ed. Don Ihde y Richard N. Zaner, La Haya, Martinus Nijhoff, 1975, 136-155.
— (ed. y trad.): *The Kant-Eberhard Controversy*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973.
—: «Kant's Concept of Trascendental Object», *Kant-Studien*, 59 (1968), 165-186.
—: «Kant's Critique of Berkeley», *Journal of History of Philosophy*, 11 (1973), 43-63.
—: «Kant's Critique of Spinoza», en *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, vol. 7, Richard Kennington (ed.), *The Philosophy of Baruch Spinoza*, Washington D.C., The Catholic University Press, 1980, 199-227.
—: «Kant's Non-Sequitur», *Kant-Studien*, 62 (1971), 367-377.
—: «Kant's Refutation of Realism», *Dialectica*, 30 (1976), 223-253.
—: «Kant's Trascendental Humanism», *The Monist*, 55 (1971), 182-207.

—: «The Non-Spatiality of Things in Themselves for Kant», *Journal of the History of Philosophy*, 14 (1976), 313-321.
—: «Things in Themselves, Noumena, and the Transcendental Object», *Dialectica*, 32 (1978), 41-76.
—: «Transcendental Affinity-Kant's Answer to Hume», en L.W. Beck (ed.), *Kant's Theory of Knowledge* (v. *infra*), 119-127.
—: «Transcendental Idealism and Descriptive Metaphysics», *Kant-Studien*, 60 (1969), 216-223.
—: «Transcendental Schematism and the Problem of the Synthetic *A Priori*», *Dialectica*, 35 (1981), 57-83.
AMERIKS, Karl: «Kant's Deduction of Freedom and Morality», *Journal of the History of Philosophy*, 19 (1981), 53-79.
—: *Kant's Theory of Mind*, Oxford, Clarendon Press, 1982.
—: «Recent Work on Kant's Theoretical Philosophy», *American Philosophical Quarterly*, 19 (1982), 1-24.
AQUILA, Richard E.: «Personal Identity and Kant's Refutation of Idealism», *Kant-Studien*, 70 (1979), 257-278.
BARKER, Stephen: «Appearing and Appearances»; reimpreso en L.W. Beck (ed.), *Kant Studies Today* (v. *infra*), 278-289.
BAYLE, Pierre: *Historical and Critical Dictionary*, selección, ed. y trad. de Richard H. Popkin, Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1965.
BECK, Jacob Sigismund: *Einzig möglicher Standpunct aus welchem die critische Philosophie beurtheilt werden muss*, Riga, Johann Friedrich Hartnoch, 1796; reimpreso en *Aetas Kantiana*, Bruselas, Culture et Civilisation, 1969.
BECK, Lewis White: *The Actor and the Spectator*, New Haven, Yale University Press, 1975.
—: «Analytic and Synthetic Judgments before Kant», en *Essays on Kant and Hume* (v. *infra*), 80-100.
—: «Can Kant's Synthetic Judgments be Made Analytic?», en Moltke S. Gram (ed.), *Kant: Disputed Questions* (v. *infra*), 228-246.
—: *A Commentary on Kant's «Critique of Practical Reason»*, Chicago, University of Chicago Press, 1960.
—: «Did the Sage of Königsberg Have no Dreams?», en *Essays on Kant and Hume* (v. *infra*), 38-60.
—: *Essays on Kant and Hume*, New Haven, Yale University Press, 1978.
— (ed.): *Kant Studies Today*, La Salle, Open Court, 1969.
—: «Kant's Theory of Definition»; reimpreso en Moltke S. Gram, *Kant. Disputed Questions* (v. *infra*), 215-227.
— (ed.): *Kant's Theory of Knowledge*, Dordrecht, Reidel, 1974.
—: «Lovejoy as a Critic of Kant», en *Essays on Kant and Hume* (v. *supra*), 61-79.

—: «A *Non-Sequitur* of Numbing Grossnes?», en *Essays on Kant and Hume* (v. *supra*), 147-153.
—: «Once More into the Breach: Kant's Answer to Hume, Again», en *Essays on Kant and Hume* (v. *supra*), 130-135.
—: «A Prussian Hume and a Scottish Kant», en *Essays on Kant and Hume* (v. *supra*), 111-129.
—: «A Reading of the Third Paragraph in B», en *Essays on Kant and Hume* (v. *supra*), 141-146.
—: *Studies in the Philosophy of Kant*, Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1965.
BENNETT, Jonathan: *Kant's Analytic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966.
—: «The Difference between Right and Left», *American Philosophical Quarterly*, 7 (1970), 175-191.
—: *Kant's Dialectic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.
—: *Locke, Berkeley, Hume*, Oxford, Oxford University Press, 1971.
BERKELEY, George: *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, ed. A.A. Luce y T.E. Jessop, Londres, Thomas Nelson and Sons, 1948.
BIRD, Graham: *Kant's Theory of Knowledge*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1962.
—: «Recent Interpretations of Kant's Trascendental Deduction», en G. Funke y J. Kopper (eds.), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongress*, Berlín, De Gruyter, 1974, parte 1, 1-15.
BRITTAN, Gordon G., Jr.: *Kant's Theory of Science*, Princeton, Princeton University Press, 1978.
BROAD, C.D.: «Kant's First and Second Analogies of Experience», *Proceedings of the* Aristotelian Society, 25 (1926), 189-210.
BUCHDAHL, Gerd: «The Conception of Lawlikeness in Kant's Philosophy of Science», en L.W. Beck (ed.), *Kant's Theory of Knowledge* (v. *supra*), 128-150.
—: *Metaphysics and the Philosophy of Science*, Cambridge (MA), MIT Press, 1969.
—: «The Kantian "Dynamic of Reason" with Special Reference to the Place of Causality in Kant's System», en L.W. Beck, *Kant Studies Today* (v. *supra*), 187-208.
BUROKER, Jill: *Space and Congruence, The Origins of Kant's Idealism*, Dordrecht, Reidel, 1981.
BUTTS, Robert E.: «Kant's Schemata as Semantical Rules», en L.W. Beck, *Kant Studies Today* (v. *supra*), 290-300.
CAIRD, Edward: *The Critical Philosophy of Kant*, Glasgow, J. Maclehose, 1909.

CARNOIS, Bernard: *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, París, Seuil, 1973.
CASSIRER, Ernst: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlín, Bruno Cassirer, 1911, vols. 1 y 2.
—: *Kants Leben und Lehre*, Berlín, Bruno Cassirer, 1918.
CHIPMAN, Lauchlan: «Kant's Categories and Their Schematism», *Kant-Studien*, 63 (1972), 36-49.
COHEN, Hermann: *Kants Theorie der Erfahrung*, 2.ª ed., Berlín, Dümmler, 1885.
—: *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, 4.ª ed., Leipzig, Felix Meiner, 1925.
COHN, Jonas: *Geschichte des Unendlichkeitsproblem in abendländischen Denken bis Kant*, Hildesheim, Georg Olms, 1960.
COLLIER, Arthur: *Clavis Universalis*, en Samuel Parr (ed.), *Metaphysical Tracts by English Philosophers of the Eighteenth Century*, Londres, Edward Lumley, 1837, 1-100.
CURTIUS, Ernst Robert: «Das Schematismuskapitel in der *Kritik der reinen Vernunft*», *Kant-Studien*, 19 (1916), 338-366.
DAVAL, Roger: *La metaphysique de Kant*, París, PUF, 1951.
DELBOS, Victor: *La philosophie pratique de Kant*, 3.ª ed., París, PUF, 1969.
DESCARTES, René: *Philosophical Works of...*, trad. E.S. Haldane y G.T. Ross, Nueva York, Dover, 1955, 2 vols.
DONNELLAN, Keith S.: «Reference and Definite Descriptions», *Philosophical Review*, 75 (1968), 281-304.
DRYER, D.P.: *Kant's Solution for Verification in Metaphysics*, Toronto, University of Toronto Press, 1966.
EBBINGHAUS, Julius: «Kants Lehre von der Anschauung *a priori*», en G. Prauss (ed.), *Kant, Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln* (v. *infra*), 44-61.
EBERHARD, J.A. (ed.): *Philosophisches Archiv*, Berlín, C. Massdorf, 1792-1793, 2 vols.; reimpreso en *Aetas Kantiana*, Bruselas, Culture et Civilisation, 1968.
—: *Philosophisches Magazin*, Halle, J.J. Gebouer, 1789-1792, 4 vols.; reimpreso en *Aetas Kantiana*, Bruselas, Culture et Civilisation, 1968.
ENGEL, Morris S.: «Kant's Copernican Analogy: A Re-examination», *Kant-Studien*, 54 (1963), 243-251.
ERDMANN, Benno: *Kants Kriticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, Leopold Voss, 1878.
ESCHENBACH, Johann Christian: *Samlung der vornehmsten Schrif-*

stellen die die Wirklichkeit ihres eignen Körpers und der ganzen Korperwelt leugnen, Rostock, Unton Ferdinand Röse, 1756.
EWING, A.C.: *Kant's Treatment of Causality*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1924.
—: *A Short Commentary on Kant's «Critique of Pure Reason»*, 2.ª ed., Londres, Methuen, 1950.
FICHTE, J.G.: *Zweite Einleitung in die Wissenschafstlehre*, en *Erste und zweite in die Wissenschaftslehre*, ed. Fritz Medicus, Hamburgo, Felix Meiner, 1961.
FRANZWA, Gregg E.: «Space and the Schematism», *Kant-Studien*, 69 (1978), 149-159.
GIBSON, James: *Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1917.
GOCHNAUER, Myron: «Kant's Refutation of Idealism», *Journal of History of Philosophy*, 12 (1974), 195-206.
GRAM, Moltke S.: «The Crisis of Syntheticity: The Kant-Eberhard Controversy», *Kant-Studien*, 7 (1980), 155-180.
—: «How to Dispense with Things in Themselves (I)», *Ratio*, 18 (1976), 1-15.
— (ed.): *Kant: Disputed Questions*, Chicago, Quadrangle Books, 1967.
—: «Kant's First Antinomy», *The Monist*, 51 (1967), 499-518.
—: *Kant, Ontology and the A Priori*, Evanston (IL), Northwestern University Press, 1968.
—: «The Myth of the Double Affection», en W.H. Werkmeister (ed.), *Reflections on Kant's Philosophy* (v. *infra*), 29-69.
GUEROULT, Martial: «Canon de la raison pure et critique de la raison pratique», *Revue Internationale de Philosophie*, 8 (1954), 331-357.
GURWITSCH, Aron: *Leibniz, philosophie des panlogismus*, Berlín, De Gruyter, 1974.
GUYER, Paul: «Identität und Objectivität», *Journal of Philosophy*, 76 (1976), 151-167.
—: «Kant on Apperception and *A Priori* Synthesis», *American Philosophical Quarterly*, 17 (1980), 205-212.
HANSON, Norwood Russell: «Copernicus' Role in Kant's Revolution», *Journal of History of Ideas*, 20 (1959), 274-281.
HARRISON, Ross: «Strawson on Outer Objects», *Philosophical Quarterly*, 20 (1970), 213-221.
HEIDEGGER, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*, 3.ª ed., Francfort, Vittorio Klostermann, 1965.
HEIDEMANN, Ingeborg: *Spontaneität und Zeitlichkeit*, Colonia, Kölner Universitäts Verlag, 1958.

HEIMSOETH, Heinz: «Personlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der kantischen Philosophie», en *Studien zur Philosophie Immanuel Kants, Metaphysiche Ursprung und Ontologische Grundlagen*, Colonia, Kölner Universitäts Verlag, 1956.

—: *Transzendentale Dialektik*, 4 vols., Berlín, De Gruyter, 1969.

HENRICH, Dieter: *Identität und Objectivität, Eine Untersuchung über Kants transzendental Deduktion*, Heidelberg, Carl Winter Universitäts Verlag, 1976.

—: «The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction», *Review of Metaphysics*, 22 (1969), 640-659.

HERRING, Herbert. «Das Problem der Affektion bei Kant», *Kant-Studien*, 67 (1953).

HINSKE, Norbert: *Kants Weg zur Transzendental-philosophie: Der dreissigjährige Kant*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1970.

HINTIKKA, Jaakko: «Kant on the Mathematical Method», en L.W. Beck (ed.), *Kant Studies Today* (v. *supra*), 117-140.

—: «On Kant's Notion of Intuition (*Anschauung*)», en T. Penelhum y J. MacIntosh (eds.), *The First Critique* (v. *infra*), 38-53.

HOLT, Dennis C.: «Timelessness and the Metaphysics of Temporal Existence», *American Philosophical Quarterly*, 18 (1981), 149-156.

HORSTMANN, Rolf P.: «Space as Intuition and Geometry», *Ratio*, 18 (1976), 17-30.

HOSSENFELDER, Malte: *Kants Konstitutions-theorie und die Transzendentale Deduktion*, Berlín, De Gruyter, 1978.

HUME, David: *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1888.

HUMPHREY, Ted: «The Historical and Conceptual Relations between Kant's Metaphysics of Space and Philosophy of Geometry», *Journal of History of Philosophy*, 11 (1973), 483-512.

ISHIGURO, Hide: *Leibniz' Philosophy of Logic and Language*, Ithaca, Cornell University Press, 1972.

JACOBI, F.H.: *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, en F. Roth y F. Köppen (eds.), *Ueber den transzendentalen Idealismus, Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, vol. 2, 291-310.

JAMMER, Max: *Concepts of Space: The History of Theories of Space in Physics*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1954.

KEMP SMITH, Norman: *A Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason»*, 2.ª ed. rev. y aum., Nueva York, Humanities Press, 1962.

KENNY, Anthony: *Descartes: A Study of his Philosophy*, Nueva York, Random House, 1968.

KÖRNER, Stephan: *Kant*, Londres, Penguin Books, 1955.
—: «Kant's Conception of Freedom», *Proceedings of the British Academy*, 3 (1967), 199-217.
KRAUSSER, Peter: «"Form of Intuition" and "Formal Intuition" in Kant's Theory of Experience and Science», *Studies in the History and Philosophy of Science*, 4 (1973-1974), 279-287.
—: «The Operational Conception of "Reine Anschauung" in Kant's Theory of Experience and Science», *Studies in the History and Philosophy of Science*, 3 (1972-1973), 81-87.
KRÜGER, L.: «Wollte Kant die Vollständigkeit seiner Urteilstafel bewiesen?», *Kant-Studien*, 59 (1968), 333-355.
LACHIÈZE-REY, Pierre: *L' idealisme kantien*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1950.
LAUENER, Henri: *Hume und Kant*, Berna, Francke, 1969.
LEIBNIZ, G.W.: *Discourse in Metaphysics*, trad. G.R. Montgomery, La Salle (IL), Open Court, 1962.
—: *The Leibniz-Clarke Correspondence*, ed. y trad. H.G. Alexander, Manchester, Manchester University Press, 1956.
—: *New Essays on Human Understanding*, trad. P. Remnant y J. Bennett, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
LOCKE, John: *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. A.C. Fraser, Nueva York, Dover, 1959.
LOVEJOY, Arthur O.: «Kant and the English Platonists», en *Essays Philosophical and Psychological in Honor of William James*, Nueva York, Longmans Green, 1908, 265-302.
—: «On Kant's Reply to Hume», en Moltke S. Gram *Kant: Disputed Questions* (v. *supra*), 284-308.
MARTIN, Gottfried: *Kant's Metaphysics and Theory of Science*, trad. P.G. Lucas, Manchester, Manchester University Press, 1955.
MATTHEWS, H.E.: «Strawson on Transcendental Idealism», *Philosophical Quarterly*, 19 (1969), 204-220.
MEERBOTE, Ralf: «Kant's Use of the Notions Objective Reality and Objective Validity», *Kant-Studien*, 63 (1972), 51-58.
—: «The Unknowability of Things in Themselves», en L.W. Beck (ed.), *Kant's Theory of Knowledge* (v. *supra*), 166-174.
MELNICK, Arthur: *Kant's Analogies of Experience*, Chicago, University of Chicago Press, 1973.
MOORE, G.E.: «Four Forms of Scepticism», en *Philosophical Papers*, Londres, George Allen and Unwin, 1959.
—: *Some Main Problems of Philosophy*, Londres, George Allen and Unwin, 1953.
PARSONS, Charles: «Kant's Philosophy of Arithmetic», en S. Mor-

genbesser, P. Suppes y M. White (eds.), *Philosophy, Science and Method*, Nueva York, St. Martins Press, 1969, 568-594.
PATON, H.J.: *The Categorical Imperative*, Londres, Hutchinson, 1958.
—: *Kant's Metaphysic of Experience*, 2 vols., Nueva York, Macmillan, 1936.
—: «The Key to Kant's Deduction of the Categories», en Moltke S. Gram, *Kant: Disputed Questions* (v. *supra*), 246-268.
PENELHUM, T. y MACINTOSH, J. (eds.): *The First Critique: Reflections on Kant's «Critique of Pure Reason»*, Belmont (CA), Wadsworth, 1969.
PIPPIN, Robert B.: *Kant's theory of Form*, Londres / New Haven, Yale University Press, 1982.
PRAUSS, Gerold: *Erscheinung bei Kant*, Berlín, De Gruyter, 1971.
—: *Kant und das Problem der Dinge an Sich*, Bonn, Bouvier, 1974.
— (ed.): *Kant: Zur Deutung Seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Colonia, Kiepenhauer and Witsch, 1973.
PRICHARD, H.A.: *Kant's Theory of Knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1909.
REICH, Klaus: *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*, Berlín, Diss. Rostock, 1932.
REINHOLD, Karl Leonard: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Praga / Jena, C. Widtmann / I.M. Marke, 1789.
RESCHER, Nicholas: «Noumenal Causality», en L.W. Beck (ed.), *Kant's Theory of Knowledge* (v. *supra*), 175-183.
ROBINSON, Lewis: «Contributions à l'historie de l'evolution philosophique de Kant», *Revue de Métaphysique et Morale*, 3, 1924, 205-268.
ROUSSETT, Bernard: *La doctrine kantienne de l'objectivité*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1967.
RUSSELL, Bertrand: *Our Knowledge of the External World*, Londres, George Allen and Unwin, 1914.
SCHAPER, Eva: «Kant's Schematism Reconsidered», *Review of Metaphysics*, 18 (1964), 267-292.
—: «The Kantian Thing-in-Itself as a Philosophical Fiction», *Philosophical Quarterly*, 16 (1966), 233-243.
SCHOPENHAUER, Arthur: *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, vol. 1, *Sämtliche Werke*, ed. J. Frauenstadt, Leipzig, F.U. Brochaus, 1919.
SCHULZE, G.E.: *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar Philosophie*,

1792; reimpreso en *Aetas Kantiana*, Bruselas, Culture et Civilisation, 1969.

SCHULZE (o SCHULTZ), J.G.: *Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Critik der Reinen Vernunft*, Königsberg, Hartung, 1789; reimpreso en *Aetas Kantiana*, Bruselas, Culture et Civilisation, 1968.

—: *Prüfung der Kantischen Critik der Reinen Vernunft*, Königsberg, Hartung, 1789; reimpreso en *Aetas Kantiana*, Bruselas, Culture et Civilisation, 1968.

SCHWEITZER, Albert: *Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Friburgo, J.C.D. Mohr, 1899.

SCOTT-TAGGART, M.J.: «Recent Works on the Philosophy of Kant», *American Philosophical Quarterly*, 3 (1966), 171-209.

SEIDL, Horst: «Bemerkungen zu Ding an sich und Transzendentalen Gegenstand in Kants *Kritik der reinen Vernunft*», *Kant-Studien*, 63 (1972), 305-314.

SELLARS, Wilfred: «... This I or he or it (the thing) which thinks...», *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 44 (septiembre de 1971), 5-31.

SHOEMAKER, Sydney: *Self-Knowledge and Self-Identity*, Ithaca, Cornell University Press, 1963.

SILBER, John: «The Ethical Significance of Kant's Religion», en la introducción a *Religion within the Limits of Reason Alone* (v. *supra*), LXXIX-CXXXVII.

SMYTH, Richard A.: *Forms of Intuition: An Historical Introduction to the Transcendental Aesthetic*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1978.

SPINOZA, Baruch de: *The Chief Works of...*, trad. R.M.H. Elwes, Nueva York, Dover, 1951.

—: *The Principles of Descartes' Philosophy*, trad. H.H. Briton, La Salle (IL), Open Court, 1961.

STENIUS, Erik: «On Kant's Distinction between Phenomena and Noumena», en *Philosophical Essays Dedicated to Gunnar Aspelin on the Occasion of his 65th Birthday*, Lund, C.W.R. Gleerup, 1965, 231-245.

STRAWSON, P.F.: *The Bounds of Sense, an Essay on Kant's «Critique of Pure Reason»*, Londres, Methuen, 1966.

STROUD, Barry: «Transcendental Arguments», *Journal of Philosophy*, 1968; reimpreso en T. Penelhum y J. MacIntosh (eds.), *The First Critique* (v. *supra*), 54-70.

STUHLMANN-LAEISZ, Rainer: *Kants Logik*, Berlín, De Gruyter, 1976.

SUCHTING, W.A.: «Kant's Second Analogy of Experience», *Kant-Studien*, 58 (1967), 335-369.

SWINBURNE, Richard: *Time and Space*, Londres, Macmillan, 1968.
TETENS, Johann Nicholas. *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, 2 vols., Leipzig, M.G. Weidmanns Erben und Reich, 1777.
THOMPSON, Manley: «Singular Terms and Intuitions in Kant's Epistemology», *The Review of Metaphysics*, 26 (1972), 314-343.
TONELLI, Giorgio: «Die Voraussetzungen zur Kantischen Urteilstafel in der Logik des 18. Jahrhunderts», en *Kritik und Metaphysik, Festschrift für H. Heimsoeth*, Berlín, De Gruyter, 1966.
TRENDELENBURG, Adolf: *Logische Untersuchungen*, Leipzig, Hinzel, 1862.
TURBAYNE, Colin: «Kant's Refutation of Dogmatic Idealism», *Philosophical Quarterly*, 5 (1955), 225-244.
VAIHINGER, H.: *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 vols., Stuttgart, W. Spemann, 1881-1892.
VAN CLEVE, James: «Four Recent Interpretations of Kant's Second Analogy», *Kant-Studien*, 64 (1973), 69-87.
—: «Substance, Matter, and Kant's First Analogy», *Kant-Studien*, 70 (1979), 149-161.
VAN FRAASSEN, Bas: «Presupposition, Implication, and Self-Reference», *Journal of Philosophy*, 65 (1968), 136-152.
VLEESCHAUWER, H.J. de: *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, 3 vols., París, Leroux, 1934-1937.
WALKER, Ralph: *Kant. The Arguments of the Philosophers*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978.
—: «The Status of Kant's Theory of Matter», en L.W. Beck (ed.), *Kant's Theory of Knowledge* (v. *supra*), 151-156.
WALSH, W.H.: *Kant's Criticism of Metaphysics*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1975.
—: «Kant on the Perception of Time», en T. Penelhum y J. MacIntosh (eds.), *The First Critique* (v. *supra*), 70-88.
WARNOCK, G.J.: «Concepts and Schematism», *Analysis*, 8 (1949), 77-82.
WASHBURN, Michael: «The Problem of Self-Knowledge and the Evolution of the Critical Epistemology, 1781 and 1787», tesis doctoral, San Diego, University of California Press, 1970.
WEIZSACKER, Carl Friedrick: «Kant's "First Analogy of Experience" and Conservation Principle of Physics», *Synthese*, 23 (1971), 75-95.
WELDON, T.D.: *Kant's Critique of Pure Reason*, Oxford, Clarendon Press, 1958.
WERKMEISTER, William (ed.): *Reflections on Kant's Philosophy*, Gainesville, University Press of Florida, 1975.

WILLIAMS, Bernard: «The Certainty of the Cogito», en Doney Willis (ed.), *Descartes: A Collection of Critical Essays*, Nueva York, Doubleday, 1967.
WILSON, Kirk Dalles: «Kant on Intuition», *Philosophical Quarterly*, 25 (1975), 247-265.
WILSON, Margaret: «Kant and the Refutations of Subjectivism», en L.W. Beck (ed.), *Kant's Theory of Knowledge* (v. *supra*), 208-217.
—: «Leibniz and Materialism», *Canadian Journal of Philosophy*, 3 (1974), 495-513.
WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. D.F. Pears y B.F. McGuinness, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1961.
WOLFF, Robert Paul: *Kant's Theory of Mental Activity*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1963.
WOOD, Allen W.: *Kant's Moral Religion*, Ithaca, Cornell University Press, 1970.
ZOCHER, Rudolf: «Kants Transzendentale Deduktion der Kategorien», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 8 (1954), 161-194.

ÍNDICE ALFABÉTICO

ÍNDICE GENERAL

PARTE SEGUNDA

EL CONOCIMIENTO HUMANO Y SUS CONDICIONES

PARTE TERCERA
CATEGORÍAS, ESQUEMAS Y EXPERIENCIA

Parte cuarta
LO FENOMÉNICO, LO NOUMÉNICO Y EL YO